Zur Objektivitätsfrage des Wertes

Ein kritisch-positiver Beitrag zur Wertlehre

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde genehmigt von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Heinrich Jordan

aus Frankfurt a. M.

Tag der Promotion: 21. Dezember 1926

Emil Ebering, Berlin NW 7, Mittelstraße 29.

Referenten: Prof. Spranger
Prof. Dessoir

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Herrn Geheimrat Dr. jur., Dr. rer. pol. h. c.

H. OSWALT

Ehrensenator der Universität Frankfurt a. M.

in Verehrung gewidmet

Inhalt.

Vorbemerkung 5

I. Das Problem 7

II. Historischer Ueberblick über die Problementwicklung 10

Exkurs über die Verwendung des Bewußtseinsbegriffs in der Wertlehre 23

III. Die Zuspitzung des Problems nach Klärung der Grundbegriffe 29

Darstellung der Theorie Max Schelers 31

Kritik derselben und Destruktion ihres Wertbegriffs 37

IV. Das Verhältnis der Psychologie zur Wertlehre überhaupt 46

V. Versuch einer neuen Bestimmung der Werthaftigkeit 50

Die Idee der Axiologie und ihr materiales Prinzip 51

Das Problem der Kultur 57

Anhang: Studie über A. v. Meinongs Werttheorie 61

Literatur 74

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544323_0023

Vorbemerkung.

Eine Theorie, welche das Wesen des Wertes und der Werthaftigkeit zum Gegenstande hat, bezieht sich erst in mittelbarer Weise auf die raum-zeitlich gegebene Welt der Kultur und ihrer Objekte. Denn will man das Wesen der Dinge erkennen, so muß zunächst von aller Daseinssetzung abgesehen werden. Vorausgesetzt für das Verständnis des Wertungszusammenhangs ist daher nur das Subjekt-Objektverhältnis schlechthin, welches in allem psychischen Leben als wesentlich mitgegeben ist. „Real" ist das Erleben einer Welt als Spannung zwischen Subjekt und Objekt, und „realistisch" mag man die vorliegende Betrachtung nennen, insofern sie sich nicht auf eine Analyse des Sinnes einer Wertung beschränkt, sondern jenes Verhältnis als grundlegend auch für den Zusammenhang des Wertlebens ansieht.

Für die Werttheorie kommt es darauf an, das im Wertbewußtsein Gegebene auf seine innere Struktur und seinen Ursprung hin zu untersuchen, und zwar so, daß die „Geltung" des Wertes durch den Wertbegriff selbst verständlich wird. Es wird demnach zu fragen sein, ob der Rechtsgrund dieser Geltung in der Verknüpfung des Wertens mit Gegenständlichem oder in einer Gesetzlichkeit des wertenden Bewußtseins selbst zu finden ist. Je nach dem in dieser Frage eingenommenen Standpunkt entscheidet sich auch das Problem der Relativität der Werte.

Hiermit sind zugleich die allgemeinen Richtlinien der Untersuchung gegeben. Von dem Was-Gehalt des Wertbegriffs, der nach seiner Art und Gegebenheitsweise zu analysieren ist, schreitet sie fort zu dem Wie seiner Geltung und seines Zusammenhangs im Geistigen überhaupt. Die axiologische Wirklichkeit, als die eigentliche Geltungssphäre, fällt freilich niemals mit der Realität des Werterlebens zusammen. Daß aber Wert-Setzungen gelten, d. h. der apriorische Charakter des Wertbewußtseins ihnen ein überzeitliches und überräumliches Bestehen sichert, kann nicht geleugnet werden. — Was es mit diesem „Gelten" alles Apriorischen

auf sich hat, vermag die Wertlehre selbst nicht zu entscheiden. Gerade wenn sie überhaupt zu Feststellungen über das Wesen ihres spezifischen Gegenstandes gelangen will, muß sie die Lösung des Geltungsproblems einer Behandlung desselben in seiner allgemeinen Bedeutung überlassen. Sie darf aus sich heraus jedoch eine Hypostasierung des Wertbegriffs ins Metaphysische ebenso ablehnen, wie die naive Erhebung der logischen Geltung zu einer metaphysischen Daseinsform von den berufenen Logikern abgelehnt wird.

Die Wertlehre muß es sich angelegen sein lassen, den Anschluß an jene Bestrebungen wiederzugewinnen, welche das gesamte Geistesleben unter einheitlichen universellen Gesichtspunkten begreifen wollen, ohne irgend einer metaphysischen Doktrin die Entscheidung in Fragen des Weltverständnisses zu überlassen. Der Herausarbeitung einiger systematischer Gedanken, auf welche es dem Verfasser in Verbindung hiermit vor allem ankommt, ist auch die Kritik der herangezogenen Werttheorien gewidmet. — —

Die Ethik, als wissenschaftliche Ausprägung des im Wertbewußtsein vorliegenden axiologischen Systems, zeigt, wie die Triebkräfte und Sinntendenzen in uns beherrscht werden: wie das Gegenständliche bezwungen wird durch gestaltenden Geist. Die Eroberung des geistigen Mikrokosmos durch die Erkenntnis seiner Gesetzesordnung ist eine Begebenheit, welche nicht ohne Einfluß auf das Leben als Ganzes bleiben kann. Denn Erkenntnis und „Leben" stehen in einer fortdauernden Wechselwirkung zueinander. Wo ein helles Bewußtsein von der werthaften Ordnung des Daseins besteht, da gewinnt der Lebendige eine neue Macht über seine Welt. Somit kommt der ethischen Forschung eine mittelbare Bedeutung für das Leben selbst zu.

Motto: „Wahrlich, ich sage Euch: Gutes und Böses, das unvergänglich wäre — das gibt es nicht! Aus sich selber muß es sich immer wieder überwinden."
Also sprach Zarathustra.

I. Das Problem.

Die Ethik ist der Inbegriff von Wertungen, welche im persönlichen und gesellschaftlichen Leben der Menschen stattfinden. Unter wissenschaftlicher Ethik versteht man die Betrachtung dieser Wertungen nach systematischen Gesichtspunkten. Soll nun eine sich aus dieser ergebende Theorie nicht ein einfaches Moral-System darstellen, d. h. eine Sammlung von Sätzen, die auf einer bestehenden, gesellschaftlich anerkannten und historisch gewordenen „Moral" beruhen und diese nur in präziserer Form zum Ausdruck bringen, so wird nach Grund und Recht einer jeden Wertung gefragt und die Fülle der sittlichen Erscheinungen auf ihren inneren Zusammenhang untersucht werden müssen. Es besteht somit ein Interesse daran, über die Grundlagen ethischen Verhaltens und ethischer Beurteilung überhaupt[1] etwas Festes auszumachen. Dies ist Aufgabe der allgemeinen Wertlehre.

An Bemühungen in dieser Richtung hat es nie gefehlt. Seitdem es Philosophie gibt, strebte man danach, das sittliche Verhalten aus letzten Prinzipien zu erklären und es nach solchen auszurichten. Denn der Philosophie kommt es darauf an, die in den Wertungen der Wissenschaft und des täglichen Lebens sich auswirkende Grundstruktur der geistigen Aktivität begrifflich zu erfassen und einem umfassenden Verständnis des menschlichen Geistes zugänglich zu machen.

1. Keineswegs handelt es sich bei einer wissenschaftlichen Ethik nur um die Analyse des sogen. „Wert-Urteils", sondern um alles, was in den Umkreis wertenden oder sittlichen Verhaltens überhaupt fällt. Ob dies stets die Urteilsform annimmt, mag hier dahingestellt bleiben, muß aber von vornherein als fraglich erscheinen.

Angesichts der Mannigfaltigkeit ethischer Wertschätzungen war daher die erste Frage, welche sich das Denken stellte, die, ob Werte nur relative Gültigkeit besitzen, oder ob ihnen Absolutheit und eine Objektivität irgend welcher Art zugeschrieben werden könne.

Der Begriff der Objektivität läßt drei verschiedene Deutungen zu, welche klarzulegen sind, ehe wir zu diesem Problem Stellung nehmen können. Wir unterscheiden:

1. Objektivität im Sinne des Transsubjektiven. Hier ist Objektivität verstanden als unmittelbare Gewißheit vom Gegenständlichen: Das, was in den Akten des Bewußtseins gemeint ist, ist so, wie es gemeint ist, gewiß. Indem der sinngebende Akt in den Phänomenen seine Erfüllung findet, stehen ihm diese außer Frage und Zweifel. In diesem Sinne hat jegliches Bewußtsein von Gegenständen Objektivität, und Relativität als ihr Gegenstück hat hier noch keine Stelle. Der Gegenstand ist als unmittelbar selbstgegeben „absolut" und duldet keine Rückbeziehung auf subjektives Erleben.

2. Objektivität im Sinne der Allgemeingültigkeit von Bewußtseinsgesetzen. Hier liegt das Kriterium der Objektivität nicht in den Gegenständen, als den Selbst-Gegebenheiten des Bewußtseins, sondern im auffassenden Bewußtsein, welches die gegenständlichen Inhalte unter bestimmten Formgesetzen begreift. Hier stehen, soweit das gegenständliche Erkennen in Frage kommt, die logischen Prinzipien im Vordergrunde einer Betrachtung, welche die Objektivität einer allgemeingültigen Erkenntnis sichern will. Solche gegenständlichen Inhalte, die sich nicht eindeutig und ihrem ganzen Umfange nach unter jene Prinzipien bringen lassen, entbehren der Objektivität und sind „relativ". Allgemein: Was durch das Bewußtsein gesetzmäßig verknüpft ist, hat Objektivität. An ihr haben auch die Wertungen teil, soweit sie einer die Gesamtsphäre des Erlebens umspannenden Gesetzesordnung entsprechen.

3. Objektivität im Sinne einer übersubjektiven und übergegenständlichen Geltung. Nicht, was im gegenständlichen Bewußtsein oder seinen Formgesetzen als unmittelbar bezw. allgemeingültig gegeben ist, sichert hier das, was Objektivität genannt wird, sondern nur der Sinngehalt des Aktes, welcher den durch die Sache selbst beigestellten Normgesetzen genügen muß. Dieser Sinngehalt ist erlebt als das vom Subjekt und seinen zufälligen Beschaffenheiten Unabhängige, als das An-sich-Seiende, als das

allein Echte und Wahre der Welterfahrung, während alles, was jenen Normgesetzen zuwiderläuft oder nicht völlig angemessen ist, „Schein" und „relativ" bleibt.

Objektivität in diesem letzten, höchsten Sinne setzt die zwei ersten Begriffe voraus. Denn die für sie entscheidenden Normgesetze sind nur aus der rein gegenständlichen oder der subjektiven Sphäre der Gesetzmäßigkeit zu gewinnen. Die Geltungs-Objektivität schließt also das Subjekt keineswegs aus. Die subjektive Gesetzmäßigkeit bleibt vielmehr Bedingung eines Denkens und Wertens, welches dem Postulat einer wahren oder echten Beurteilung bezw. Bewertung entspricht. Aber auch ohne den ersten Begriff der Objektivität ist dieser letzte nicht möglich. Denn der Tatbestand der Objektivität schließt stets ein, daß das als objektiv Erlebte vom erfassenden Bewußtsein auch als gegenständlich-phänomenale Einheit oder in Beziehung auf eine solche erkenntnismäßig festgehalten werden kann. Hierauf gründet sich die Forderung, daß ein Begriff, sofern er Anspruch auf Objektivität erheben darf, auch in sich sachlich bestimmbare Einheit besitzen muß.[2] —

Schon Aristoteles hatte die Scheidung des „Guten" in ein scheinbar und ein wirklich Gutes zum Ausgangspunkt seiner ethischen Betrachtungen gemacht, aber die Einheitlichkeit des Begriffs des Guten geleugnet.[3] Gibt es also, erhebt sich die Frage, welche bis heute das Grundproblem der Wertphilosophie geblieben ist, ein Kriterium der Objektivität des Wertes, und wenn ja, — wo ist dasselbe zu suchen? Liegt es in der seelischen Tätigkeit des Wertens oder liegt es im Werte selbst? Und was ist dieser „Wert", um dessen wesentliche Bestimmung es sich handelt?

Unser Thema zerfällt auf den ersten Blick in zwei Fragenkomplexe. Bevor wir die Frage der Objektivität klären können, haben wir zu untersuchen, als was sich der Wert selbst darstellt, und dürfen vielleicht dann hoffen, daß sich auch seine objektiven Merkmale herausfinden lassen. Um das Wesen des Wertes selbst aber klarzustellen, wird zunächst zu untersuchen sein, welches

2. Hiermit ist darüber, wo diese Einheit gefunden wird, — also ob in subjektiven oder gegenständlichen Komponenten des Erlebens —, noch gar nichts ausgesagt. Diese Frage muß also auch für das Wertgebiet besonders untersucht werden.

3. Eth. Nik. I, 4 ff.

die Gegebenheitsweise des Bewußtseins ist, durch die wir Werte erfassen.

Hier ergibt sich für die Arbeit, welche aus der Problematik moderner Wertlehre hervorgewachsen ist und den ethischen Schriften Max Schelers wesentliche Anregungen verdankt, sogleich das weitere Problem, ob es denn solche Bewußtseinsakte gibt, durch die uns gegenständlich umgrenzte Werte erfaßbar werden. Scheler hat hierauf die Antwort, daß es das „Intentionale Fühlen" sei, welches der Gegenstandsklasse der Werte auf der Aktseite des Bewußtseins entspricht. Ebenso wie den Werten als Gegenständen spezifischer Art Absolutheit (und damit Objektivität) zukomme, müsse auch auf der Aktseite eine Objektivität irgendwelcher Art zu finden sein, da andernfalls die gegenständlich gedachten Werte durch das Wertungserlebnis wieder in den Strudel der bloß individuellen Subjektivität hineingezogen würden und ihre Objektivität gegenüber dem wertenden Subjekt verlören. Diese Objektivität der Wertungsakte ist nach Scheler durch das Vorhandensein einer Bewußtseinsgrundstruktur verbürgt, welche ein Analogon zum „Reinen" Bewußtsein der Logik darstellt und als ein „Reines" Aktzentrum des Fühlens zu denken ist. Es ist daher zu untersuchen, ob es so etwas wie ein intentionales Fühlen gibt, und wenn, ob durch dieses Werte derart gegeben sein können, daß sie als selbständige Gegenstände einer Aktintention sichtbar werden, — ferner, worin der Gedanke einer objektiven Gesetzlichkeit der Fühlensakte seine Rechtfertigung findet.

II. Historischer Ueberblick über die Problementwicklung.

Fragt man also danach, was ein Wert sei, so gelangt man zunächst zur Frage seiner Gegebenheitsweise. Ihre Behandlung in der Literatur ist verhältnismäßig jungen Datums. Sie konnte erst auftauchen, als man begann, ausdrücklich auf die Wesensart des Wertes zu reflektieren. Denn die beiden Fragen a) nach der Gegebenheitsweise des Wertes und b) nach seinem Wesen sind sachlich nicht von einander zu trennen. Wir werden versuchen, beide Fragen in ihrem kontinuierlichen Zusammenhang darzustellen, um so eine möglichst klare Vorstellung von der gegenwärtigen Problemlage zu gewinnen.

Die Untersuchungen über das Wertproblem wurden in neuerer Zeit von der Nationalökonomie her weittragend befruchtet. Trotz des zunächst auf den wirtschaftlichen Wert begrenzten Interesses ist die ökonomische Theorie von entscheidender Bedeutung für die moderne Werttheorie überhaupt gewesen. Von den Theorien des Adam Smith ging eine Entwicklung aus, welche der späteren Werttheorie eine ganz neue Richtung gab: hier wurde zuerst mit Bestimmtheit die Subjektivität der Werterscheinung behauptet. Die nationalökonomische Werttheorie geht durchweg von der angenommenen wertkonstituierenden Macht des Bedürfnisses aus. Die Nützlichkeit der Güter, also ihr ökonomischer Wert, wird bereits nach Smith durch ihre Fähigkeit, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen, gebildet.[4] Somit nähert sich diese Theorie gleich von Beginn an dem Gedanken von der psychologischen Subjektivität des Wertes, welcher denn auch später innerhalb der ökonomischen Theorie seine ausdrückliche Formulierung fand.[5] Die Meinung, lediglich dem Bedürfnis verdanke man die Entstehung des Wertens und des Wertes, führt die Nationalökonomie in der Folge vielfach zu der Annahme, daß der Wert an das Lebenssystem im biologischen Sinne gebunden und deshalb von der kausalen Bezogenheit auf eine biologische Wirkung abhängig sei.

Der Wert hätte demnach sein Wesen darin, daß er ein Mittel zum Zweck der Lebensförderung bildet, und, wo eine Förderung nicht eintritt, als Unwert eine Hemmung bezeichnet. Es wird Kreibig[6] zuzugeben sein, daß eine solche Explizierung für den wirtschaftlichen Wert insofern angängig ist, als wir es im Bereich der Wirtschaft mit materiellen Güterwerten zu tun haben und sich die Kategorie der Nützlichkeit auf Daseinserhaltung im weitesten Sinne bezieht. Aber es muß auch mit Kreibig betont werden, daß es sich bei der Betrachtung des Wertes unter diesem Gesichtspunkt immer nur um spezifisch wirtschaftliche Werte handeln kann. Denn das Verhältnis des Bedürfnisses zu einem

4. Smith, An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations, Edinburgh 1855, Anh. S. 437 ff.: „The power or capacity which certain articles or products possess of satisfying one or more of the wants and desires of which man is susceptible constitutes their utility and renders them objects of demand."

5. Vgl. Karl Menger, Grundsätze der Volkswirtschaftlehre, Wien 1871, S. 81, 119 u. ö.

6. J. C. Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, Wien 1902, S. 103.

gegebenen Vorrat, welches die ökonomische Theorie voraussetzt, ist bei vielem, was uns „wert" dünkt, gar nicht vorhanden (Gesundheit, Kunstwerke u. a. m.). Daher kann auch die ökonomische Theorie in der Erkenntnis der Werterscheinung als solcher nicht das letzte Wort sprechen. Einen wesentlichen Schritt vollzog allerdings die ökonomische Werttheorie, indem sie die naive Zusammenfassung von Wert und Gut im „wirtschaftlichen Wert" kritisch beleuchtete und der Urfunktion des wertenden Gefühls eine grundlegende Bedeutung beilegte: eben im Gedanken der Subjektivität des Wertes und des Bedürfnisses.

In der Werttheorie, wie sie nach ihrer Belebung durch die ökonomische Wissenschaft von Philosophen fortgebildet wurde, setzte nun zunächst eine rein „psychologische" Betrachtung des Phänomens ein, die ein Analogon zum logischen Psychologismus darstellt und deren Erzeugnisse wir deshalb unter dem Titel „Psychologistische Werttheorie" zusammenfassen. Denn gerade, was die Wertphilosophie am dringendsten brauchte: ein Kriterium für die Objektivität des Wertes, fehlte jenen Theorien völlig, oder das Wertphänomen sollte letztlich aus rein subjektiven Verhaltungsweisen erklärt werden, so daß das Wissen um einen „Wert" als einheitlichen Gegenstand theoretischer Fixierungen ganz im Unbestimmten zerfließen mußte. So bei Wundt. Zwar ist ihm die Wertbestimmung an die intellektuelle Abwägung von Wertgraden und Wertqualitäten gebunden, erhält also hierdurch eine objektive Sicherung. Denn die „intellektuelle Motivierung" gibt über die Gründe der Wertbestimmung Rechenschaft und wandelt den unmittelbaren Gefühlswert in ein Werturteil um;[7] aber andererseits ist dadurch, daß das Gefühl subjektive Bedingung des Daseins von Werten bleibt, für Wundt die Objektivität der Wertbestimmung wiederum vernichtet. Die Gefühlsfunktion im Wertungsakt ist nämlich als „nur gefühlsmäßige Wertbestimmung" bereits entwertet und kann ihre Dignität auch durch eine Verbindung mit „Zweckvorstellungen" nicht vollständig wieder erhalten.[8] Die alte Anschauung, Akte des Fühlens seien „dunkle" Akte der Erkenntnis, scheint uns hier nachzuwirken und Wundt von einer klaren Erkenntnis der Stellung der Gefühlsfunktion im Wertbewußtsein abzuhalten. Es muß erst einmal klargestellt werden, wie sich die intellektuelle Funktion zu jener gefühlsmäßi-

7. Wundt, Logik, 3. Bd., 3. Aufl., S. 273 f.
8. Vgl. a. a. O. S. 15 f.

gen verhält und ob dann dieses „nur“ bestehen bleibt, mit welchem Wundt von vornherein dem Gefühl den Anspruch auf Objektivität aberkennt.

Das allgemeine intellektualistische Vorurteil, welches Wundt teilt, besteht darin, daß für den ganzen Bereich des Fühlens jene Gesetzlichkeit strenger Form keine Geltung haben soll, welche für das Denken und die Logik auch von Forschern wie Wundt selbst zugestanden wird. Es fragt sich außerdem, ob das sogenannte „Werturteil“, welches man als die Grundlage der Wertung überhaupt betrachtete, nicht nur die eben urteilsmäßige Reflexion auf eigentliche Wertungen bezeichnet und diese nicht an sich rein emotioneller, gefühlsmäßiger Art sind. Dann wäre freilich das Werturteilen eine intellektuelle Funktion, aber nicht das Werten selbst, welches in seiner ursprünglichen Eigenart zu untersuchen ist.

Eine entschiedene Stellungnahme in dieser Richtung finden wir bei F. Krueger.[9] Er hält an der subjektiven Bedingtheit des Wertes als Ausgangspunkt für die Werttheorie fest, findet aber in der psychischen Funktion des Wertens selbst das konstituierende Merkmal für ein absolut Wertvolles. Es wird hier festgestellt, daß das Werten Bedingung aller Werte sei und ein „Wert“ schlechthin auch Bedingung der Möglichkeit aller konkreten Einzelwerte sein muß. Dieser formal gedachte Ur-Wert weist auf jene psychische Funktion als ein Letztes hin, welches Selbständigkeit gegenüber den anderen Funktionen des Bewußtseins besitzt.

Bestand also jetzt kein ernsthafter Zweifel mehr an der Richtigkeit der Behauptung, daß der Wert stets durch das „Gefühl“ gegeben sei, so gelangte man nun zu Untersuchungen darüber, was dieses Gefühl denn ist. Aber erst allmählich gewann die Werttheorie eine klarere Anschauung von der Objektivität des Fühlens und des Wertes. Die weit vorausschauenden Aufstellungen Franz Brentanos, die sich auf die Sonderstellung des Fühlens als selbständiger Funktion des Bewußtseins bezogen, seien an anderer Stelle gewürdigt; eigentümlich berührt es zu sehen, wie nach dem Erscheinen von Brentanos bedeutsamer Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ (bereits 1889) eine förmliche Reaktion in der Werttheorie einsetzt. Man scheint an

9. Der Begriff des Absolut-Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, Leipzig 1898.

der Fülle der von Brentano für das Wertproblem gewonnenen wichtigen Einsichten gänzlich vorbeigegangen zu sein, sie wenigstens nicht gewürdigt zu haben. Denn Brentanos fundamentale Scheidung der psychischen Phänomene in drei Grundklassen, die er in jener Schrift für die Ethik fruchtbar zu machen sucht, wird selbst von seinen Schülern vernachlässigt. Dies hatte für die Lehre vom Wert insofern nachhaltige Konsequenzen, als der singuläre Charakter des Werterlebens im intentionalen Fühlen zugunsten einer angenommenen Fundierung desselben in intellektuellen und anderen, dem Fühlen nachgeordneten Erlebnisarten, wie Begehren und Bedürfen, dauernd übersehen wurde. Dem Sinnzusammenhange dieser Arbeit, welche auf den Brentanoschen Standpunkt zurückgreift, wird es entsprechen, wenn zunächst die in unserm Sinne rückfälligen Aufstellungen anderer Autoren der Betrachtung unterzogen werden. Alsdann wird es sich auch deutlich zeigen, was uns an den zeitlich früheren Untersuchungen Brentanos über diejenigen seiner Nachfolger hinaus noch fruchtbar erscheint.

Unter den bezeichneten Schriftstellern liegt eine genauere Betrachtung der ersten Periode Meinongs besonders nahe, da er an Ehrenfels und der Begehrenstheorie bereits eine durchschlagende Kritik geübt zu haben glaubt und seinerseits auf neu gewonnenen Einsichten weiterbauen will.[10] Meinong hebt gegenüber Ehrenfels[11] mit Recht hervor, es gehe nicht an, das Werthalten auf ein Begehren zu reduzieren; denn dem Begehren gehe stets das Werthalten voraus. Außerdem sei das Begehren an die Nichtexistenz des Begehrten wesensmäßig gebunden, nicht aber das Werten.[12] Diese Kritik Meinongs an Ehrenfels trifft zweifellos die Begehrungstheorie des Wertes allgemein. Sie findet eine Ergänzung durch die Feststellung W. Liels, daß jede Wertlehre, auch wenn sie die Erscheinung des Wertes von einem Begehren, endlich von einem Wollen abhängig sein lassen will, letztlich auf das Gebiet des Fühlens zurückverwiesen wird.[13]

---

10. Vgl: Studie über Meinong, (Anhang).

11. Chr. v. Ehrenfels, Werttheorie und Ethik, in Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil., 1893 u. 94; System der Werttheorie, Leipzig 1897/98. vgl. 1. Bd. S. 89 u. ö.

12. Meinong, Psychol.-Ethische Untersuch. zur Werttheorie, S. 15 f., vgl. auch S. 97.

13. W. Liel, Gegen eine voluntaristische Begründung der Werttheorie, in: Untersuch. z. Gegenstandstheorie u. Psychol., Leipzig 1904, bes. S. 528,

Wir haben an anderer Stelle (s. Anhang) gezeigt, wie Meinong im Verlaufe seiner Entwicklung dazu gelangt, einige klare Gesichtspunkte herauszuarbeiten, welche zu einer Lösung des Problems hindrängen. Hier sei nur verzeichnet, was sich als Endresultat seiner Aufstellungen ergibt, wenn man sie in ihrer Gesamtheit betrachtet und sie zugleich als eine Etappe auf dem Wege der Theorie würdigt. Während in seinen „Psycholog.-Ethisch. Untersuch. zur Werttheorie" das Verhältnis zwischen den Wertungstatsachen und ihrer Gültigkeit noch ungeklärt bleibt, versuchte der Autor späterhin, eine Scheidung zu vollziehen, welche ihn zu einer schärferen Formulierung des Wert- und Gegenstandsbegriffs führte. Jedoch gelangte er deshalb nicht zu der Anerkennung des Wertfühlens als eines Sondergebiets psychischer Akte, welches in sich eine eigene Gesetzlichkeit und Objektivität besitzt, weil Gefühle für ihn grundsätzlich unselbständig sind und ihre Fundierung in Vorstellungs- oder Denkerlebnissen haben. Demnach hat zwar nach Meinong das Fühlen — oder besser sein „Urteilsgefühl" — konstituierende Bedeutung für den Wert, garantiert ihm aber als solches noch keine Objektivität.

Eine schärfere Heraushebung der Eigenfunktion des Wertfühlens in dem Gesamtkomplex des „Erlebnisses" finden wir bei Th. Lipps, aber auch hier noch zu wenig geklärt, als daß sich eine bestimmte Vorstellung von ihrer Bedeutung im Ganzen des Bewußtseins gewinnen ließe (vgl. Anhang: Studie über Meinong).

Die Erkenntnis, daß die Frage nach der Objektivität einer Wertung eng verknüpft ist mit derjenigen nach der Dignität der Wertungsfunktion, also des Fühlens, bahnte sich ihren Weg erst sehr allmählich durch das Gestrüpp der wissenschaftlichen Forschung. An sich wäre ein Ausgleich zwischen der allgemein behaupteten Subjektivität des Wertens und einer ihr immanenten objektiven Geltung nicht ausgeschlossen, vorausgesetzt, daß der Begriff der Subjektivität weit genug genommen würde. Unter Subjektivität verstand man aber lediglich die individuelle Subjektivität, für welche es kein allgemeines Gesetz geben könne. Meinong selbst ist dem Dilemma, welches sich aus der damaligen Lage der Philosophie ergab, nicht entgangen. Die prinzipielle Natur jener Frage wurde immer wieder verkannt, und daher

---

Anm. 2 u. S. 577; hierzu auch Meinong: Ueber Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind. S. 607.

konnte in der Objektivitätsfrage zunächst keine eindeutige Lösung erzielt werden.

Denn auch die Zwischenlösungen, welche andere Forscher bezüglich der Gegebenheitsfrage des Wertes und der Dignität der Wertungsfunktion darbieten, führen noch keineswegs zur Klarheit. So erklärt zwar Kreibig in seinem vornehmlich biologisch orientierten Werk zur Ethik, daß er das psychische Fundament alles Wertens im Gefühl finde. Für ihn ist der Wert allgemein eine „gefühlsmäßige Bedeutung" (a. a. O. S. 3) und das Fühlen eine der vier, nicht weiter auflösbaren Grundseiten alles Psychischen. Ja, dasjenige, was im komplexen Erlebnis uns etwas wert macht, ist nach Kreibig ausschließlich sein Gefühlsgehalt. Soweit sich die Gefühlswelt erstreckt, erstrecke sich auch die Wertwelt des Subjekts (a. a. O. S. 5). Im Gegensatz zu Meinong sieht Kreibig keinen Grund, die Gefühlsinhalte ihrem Wesen nach mit der Vorstellung des Seins oder Nichtseins zu verbinden (a. a. O. S. 6). Die Theorie der Urteilsgefühle, welche für Meinongs Gesamtposition ausschlaggebend war, lehnt K. ab und bestreitet, daß ein primäres Urteil die Voraussetzung oder Ursache von Wertgefühlen sei (a. a. O. S. 13). Dies Urteil sei vielmehr nur das Korrelat des Wertgefühls auf der Denkgrundseite des Phänomens. Wir begegnen hier der Auffassung, daß das Werthaltungsphänomen als solches keine eigentliche intellektuelle Beziehung darstelle, sondern in ihm nur gewisse Bestandteile intellektueller Auffassung enthalten seien. Diese aber seien in jedem komplexen Bewußtseinserlebnis mitenthalten, da nämlich ein solches niemals ein rein theoretisches, erkennend-erfassendes ist, sondern zugleich auch stets ein wertendes und umgekehrt. Mit dieser Erkenntnis ist aber an einem entscheidenden Punkte der Intellektualismus überwunden.

Was K.s Theorie für uns fruchtbar macht, ist seine offenbar bereits durch Brentano veranlaßte Heraushebung des Fühlens als einer „eigenen Grundseite der psychichen Phänomene" (a. a. O. S. 27) — wobei allerdings zwischen einem intentionalen Fühlen und Gefühlen zuständlicher Natur noch nicht unterschieden wird; ferner behauptet K. mit Entschiedenheit den notwendigen Zusammenhang dieses Fühlens mit der Werthaltung: „Alles Gewertete wird gefühlt, alles Gefühlte wird gewertet" (a. a. O. S. 27). Die Gesetzlichkeit jedoch, welche das Gefühlsleben als solches regelt, wird von K. nicht berührt. Auch wo nämlich der Verfasser versucht, eigentliche Gesetze des Gefühlslebens zu explizieren

(S. 58 ff. über die Beziehungsgesetze), vermag er nur eine „empirische Regelmäßigkeit" zu konstatieren, die allerdings das Merkmal des Notwendigen an sich tragen soll (a. a. O. S. 59). Aber es handelt sich hier nur um empirische Feststellungen, die sich auf die Abfolge der Gefühle beziehen.[14] Woher hier eine Notwendigkeit resultieren sollte, bleibt unerörtert, und gerade in diesem Begriff liegt ja das Problem, welches die apriorische Struktur des Gefühlslebens bezw. des Wertbewußtseins betrifft. Es ist einleuchtend, daß, wo ein Kriterium der „Notwendigkeit" in bezug auf Wertungsakte nicht aufgewiesen werden kann, auch dem Werte selbst Notwendigkeit und damit Objektivität nicht gesichert ist. Aus welchem „inneren Zwang" (a. a. O. S. 142) das sittlich gesinnte Individuum das Gute tut, bleibt unerklärlich, und erst recht, worin das „Gute" selbst besteht. Andere Forscher, wie Lüdemann,[15] haben nun Notwendigkeitskriterium der Werthaltung und Objektivität des Wertes dadurch zu erhalten gestrebt, daß sie die ältere Bedürfnistheorie des Wertes auszubauen und sie mit neueren Richtungen der Werttheorie zu verbinden suchten.

Lüdemanns Theorie ist zunächst eine Theorie des Werturteils, scheint sich also in der grundlegenden Auffassung von dem Einfluß der Seinserkenntnis auf die Werterkenntnis und Werthaltung mit Meinongs Lehre zu begegnen. Und in der Tat ist das Problem, wie sich Seins- und Werterkenntnis zueinander verhalten, dasjenige, von dem der Autor seinen Ausgang nimmt. Aber die Lösung, welche er findet, weicht von der Meinongschen beträchtlich ab. Denn nicht das Urteil selbst oder ein „Urteilsgefühl" ist es für Lüdemann, welches mit der Wertungsfunktion gleichzusetzen wäre und durch seine logische Richtigkeit der Wertung ihre Dignität verleiht, sondern ein das Wertbewußtsein normierendes System von Bedürfnissen. Das Bedürfnis freilich soll hier nur mehr als „Bezeichnung von Bewußtseinsvorgängen" verstanden werden und ein sehr komplexes Gebilde sein, das sich im Fühlen eines Hemmungszustandes des Lebenstriebes kundtut. Dem nun, was diesen Hemmungszustand beseitigt, legt das Subjekt eine besondere Qualität bei, die nämlich: „wertvoll" zu sein (S. 7 ff.).

Das Bedürfnis als ursprüngliche psychische Funktion ist aber

14. z. B.: „Ein Wertgefühl gewinnt an Stärke, wenn es auf ein anderes von entgegengesetzter Qualität folgt." a. a. O. S. 60.

15. Hermann Lüdemann, Das Erkennen und die Werturteile, Leipzig 1910.

nur das Mittelsglied, welches Seins- und Werterkenntnis verknüpft. Von dem Bedürfnis als einer Quelle der Wertschätzung ist auch bei L. weniger die Rede, als vielmehr von dem Bedürfnis als Quelle der Werthaltung. Mit jener, als intellektueller Funktion des Bewußtseins, braucht diese nicht notwendig zu koinzidieren. Denn, was als wert geschätzt wird, braucht nicht notwendig Objekt einer aktuellen Werthaltung zu sein, und was in lebendiger Erfahrung erstrebt, abgelehnt und gelitten wird, ist nicht gleichfalls notwendigerweise als wert oder unwert erkannt.

Der Bedürfnisbegriff Lüdemanns hat seine Wurzel in jener älteren erkenntnistheoretischen Position, für welche „Vernunft" und „Sinnlichkeit" sich als zwei völlig getrennte Sphären der Lebensaktivität feindlich gegenüberstehen. Aus ihr erwächst die Notwendigkeit, die Bedürfnisse, sollen sie nicht den aktuellen, ungeregelten Begehrungen gleich zu achten sein, in einer apriorisch normativen Grundstruktur zu verankern, von welcher aus Ordnung und objektive Regelmäßigkeit in das Chaos der „Sinnlichkeit" getragen wird. Es bleibt ferner die Frage bestehen, wie sich die Erkenntnis eines echten Wertes von jeder beliebigen Werthaltung überhaupt unterscheidet. Hier sieht sich Lüdemann genötigt, über den Begriff des Bedürfnisses hinauszugehen und ihm die Norm als das eigentlich Wert-fordernde gegenüberzustellen: Einem ästhetischen, logischen und ethischen „Bedürfnis" entsprechen Wertungsnormen (S. 22). Sie geben allein dem Werten letzte Sanktion (S. 25). Lüdemann bemerkt den hieraus resultierenden Widerspruch zur Bedürfnis-Theorie und läßt neben den Bedürfnis-Werten daher auch selbständige Norm-Werte gelten (passim). Die Norm sei dem Wesen des Subjekts immanent, so heißt es zwar S. 25. Aber was besagt dies? Uns scheint damit das Problem nur zurückgeschoben in eine Sphäre eigener, vom Bedürfnisse des Subjekts gänzlich losgelöster Gesetzlichkeit besonderer Ordnung, deren Ort jedoch nicht genauer bestimmt wird.

Hier schlägt sich Lüdemann denn auch ganz und gar auf die Seite der Absolutisten. Die Norm wird zum alleinigen Träger echter Wertung und übernimmt sogar für das Bedürfnis eine regulierende Funktion (S. 34). Das Bedürfnis erhält seine „objektive Berechtigung" erst dadurch, daß es Norm-Bedürfnis ist. Ein solches aber führt ex definitione auf den alles beherrschenden Maßstab der Normen zurück, welcher sich als ein transzendentaler, allgemeingültiger Apriorismus darstellt (S. 38).

Folgerichtig erneuert der zweite Teil des Lüdemannschen Werkes, welcher dem Verhältnis des Werturteils zur Seinserkenntnis gewidmet ist, das alte intellektualistische Vorurteil, daß für die Ausbildung der ethischen Persönlichkeit wichtig vor allem die Erkenntnis der Normen sei; denn erst sie könne den Menschen von der (ethischen) Unzuverlässigkeit des puren Bedürfnisses befreien (S. 66). In dieser Erkenntnis hätten wir also das Kernstück der Ethik zu erblicken.

Auch Lüdemann entgeht also den Schwierigkeiten nicht, welche einer jeden Werttheorie erwachsen, die das Bedürfnis zur Urfunktion des Wertbewußtseins macht und von ihm aus zu den Werten gelangen will. Immer setzt auch das Bedürfnis ein Werten voraus, und es geht nicht an, umgekehrt das Zweite aus dem Ersten zu erklären. Das „Norm-Bedürfnis" ist nur ein sehr künstlich konstruiertes Mittelsglied, welches das Auftauchen der Normen im Individuell-Geistigen verständlich machen soll. Aber dieser Begriff kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich das Bewußtsein in recht unvermittelter Weise den Normen zuwendet, ohne daß die Grundtatsache des Wertbewußtseins — die Gegebenheit des Wertes in einem psychischen Akte — erklärlich würde. Wir erfahren ferner nichts darüber, wo denn in letzter Instanz das Objektivitätskriterium einer Wertung zu suchen sei: ob in einem dem Subjekt immanenten Bewußtsein von den Normen, also auf der Subjektseite des Wertverhaltes, oder in den Normen selbst, den als absolut und gegenständlich gedachten Wertprinzipien.

Auch Simmel spricht sich mit Entschiedenheit für die originäre Subjektivität des Wertes aus. Denn der Grund der Wertung sei das Subjekt mit seinen normalen oder ausnahmsweisen Stimmungen und Reaktionen. Der Wert selbst sei wie „ein im Subjekt verbleibendes Urteil" über die Dinge.[16] Simmel erkennt, daß die Welt der Werte die Inhalte der Wirklichkeit in eine völlig autonome Ordnung faßt und die Erscheinung des Wertes ein Urphänomen sei (S. 5 f.); aber gerade wegen dieses urphänomenalen Charakters verzweifelt er letztlich daran, zu sagen, was der Wert eigentlich ist, ebenso wie es ihm unmöglich scheint, zu sagen, was das Sein eigentlich sei (S. 6). Dieselben Fragen, die das Sein betreffen, betreffen demnach den Wert. Auch er wäre, wenn es kein „Sein" schlechthin als Realität gäbe, leere „Form" und nur eine leitende Idee, unter der das Weltbild begriffen wird. Und

16. G. Simmel, Philosophie des Geldes, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. 8.

doch muß er mehr sein als das, wenn sich nicht alles im Skeptizismus verflüchtigen soll, wenn es überhaupt etwas gibt, dem ein Sein evidentermaßen zukommt. Dieses Sein wäre dann zugleich Wert-Sein; denn der Begriff des Seins kommt nicht nur dem Natursein zu, sondern ist ein umfassender, welcher alles mögliche Erlebbare umgreift. Unser Geist hat nun die merkwürdige Fähigkeit, Inhalte als von ihrem Gedachtwerden unabhängig zu denken, ohne jedoch dadurch über ihr Wesen Aufschluß geben zu können; daher denn auch das Phänomen des Wertes unerklärlich und dem Intellekt unerfaßbar bleibt (S. 10). Die Wertung aber bleibt, als ein wirklicher psychologischer Vorgang, ein Stück der natürlichen Welt und somit an das System unserer Bedürfnisse und Begehrungen gebunden (S. 4).

Die Grundthese Simmels, daß einer Welt der bloßen Inhalte, der sachlichen Qualitäten und Bestimmungen, die Kategorien des Seins und des Wertes in rätselhafter Urgeschiedenheit gegenüberstehen (so a. a. O. S. 5), läßt es ihm von vornherein als aussichtslos erscheinen, dieselben durch ein Gesetz objektiver Uebereinstimmung zu verbinden. So kann denn auch sein Wertbegriff keine eigentliche Objektivität erhalten, oder wo sie gemäß jener „merkwürdigen Fähigkeit" des Geistes offenbar wird, bleibt sie ihm schlechthin unverständlich. Simmel, welcher den Tatbestand einer Objektivität des Wertes im Grunde durchaus anerkannte, mußte so für die allgemeine Werttheorie selbst unfruchtbar bleiben.

Ganz neu und eigenartig hatte jedoch schon vorher Franz Brentano das Problem der Objektivität des Wertes angegriffen, indem er konsequent den Gedanken der Subjektivität des Wertes und des Wertfühlens eben als Fühlens weiterverfolgte. Es war ihm klar, daß, wenn sich das Wertphänomen auf das Fühlen gründet und in ihm erlebbar wird, es nur dann eine Objektivität irgendwelcher Art erhalten könne, wenn dieselbe schon im Wertfühlen vorgegeben ist. Das Fühlen durfte dann nicht mehr in Abhängigkeit von anderen Funktionen des Erlebnis-Zentrums in sich unbestimmt und mannigfachen Relativitäten ausgesetzt bleiben, sondern war auf die in ihm selbst gelegene Dignität zu prüfen. Brentano versuchte, durch seine konstruktive Behandlung des Erlebnis-Komplexes zugleich mit der Gegebenheitsfrage die Objektivitätsfrage des Wertes zu entscheiden.

Das Problem zentriert sich für ihn in der Frage, ob es eine apriorische sittliche Wahrheit gebe, welche ein menschliches Sittengesetz allgemeingültig bestimmt. Die „natürliche Sanktion", wel-

che das Sittliche durch sie erhielte, kann nach Brentano nicht nur in einem gewissen „Drang des Gefühls“ bestehen, da so die Gewohnheit schließlich dasjenige wäre, was für das sittlich genannte Verhalten das stärkste Motiv ist. Wir hätten dann eine Position der Ethik, welche dem logischen Skeptizismus eines David Hume analog wäre. Brentano führt gegen sie dieselben Gründe an, die gegen diesen gelten (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889, S. 6 ff.): Wie für das Denkverfahren müsse es auch für das ethische Verhalten Gebote geben, welche den „natürlichen Vorzug“ des Regelmäßigen vor dem Regelwidrigen aufweisen. Dieser innere Vorzug muß nach Brentano in einer „gewissen inneren Richtigkeit“ liegen, die den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht. Die Erkenntnis dieses Vorzuges ist das ethische Apriori, welches einem ethischen Gesetze letzte Gültigkeit verleiht (S. 11).

Zurückgehend auf Descartes, insbesondere Meditat. III, löst Brentano die gesamten Arten der intentionalen Beziehung des Bewußtseins in drei Grundklassen auf, von welchen das wertende Fühlen („Gefallen oder Mißfallen“ in allen seinen Modifikationen bis zu den komplizierten emotionalen Akten der Furcht, Hoffnung, Willensbetätigung usw.) eine bildet. Ebenso wie nun für das Urteil der mögliche Gegensatz der intentionalen Beziehung im Anerkennen oder Verwerfen besteht, existiert ein solcher für das Fühlen im Lieben oder Hassen; und von beiden Verhaltungsweisen ist in jedem Falle nur eine richtig, die andere unrichtig. Gut wird etwas genannt, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist (S. 17 ff.). Die Evidenz des Urteils ebenso wie die Evidenz der wertenden Akte beruht nach Brentano auf einer inneren Eigentümlichkeit der Akte selbst, und gleich jenem erfahren diese eine Höherbewertung gemäß ihrem Verhältnis zur Evidenz. Mit der Erfahrung der als richtig charakterisierten Gemütstätigkeit ist auch die Erkenntnis der Güte des Objekts immer zugleich gegeben.

Nicht also die Erkenntnis der Regeln der Liebestätigkeit ist fundierend für die „richtige“ Liebe, sondern das Gute ist im Evidenzcharakter der intentionalen Beziehung unmittelbar selbst-gegeben. Immerhin setzt Brentano die sittlichen Werte in ein unmittelbares Verhältnis zu den Ergebnissen eines urteilsartigen Verhaltens, wie denn die Begriffe „richtig“ und „unrichtig“ eigentlich nicht der Wertsphäre angehören, sondern auf sie erst durch eine Blickwendung aus der logischen Sphäre übertragen

werden (vgl. hierzu die Kritik Schelers, Der Formalismus in der Ethik ..... S. 182 ff., welche dieses Verhältnis richtig hervorhebt).

Seiner Grundanschauung gemäß ist für Brentano auch das Problem der Rangordnung der Werte ein solches der Akt-Struktur. Der allgemeinen Klasse des Gefallens und Mißfallens gehören als eine besondere Spezies die Phänomene des Vorziehens und Nachsetzens an, und wieder ist es das Kriterium der „Richtigkeit", welches für ihre Gültigkeit entscheidend wird (S. 23 f.). Eine nähere Bestimmung der Wertstufen nach ihrem materialen Gehalt lehnt Brentano ausdrücklich ab (S. 27). Allein die Idee des höchsten praktischen Gutes, als des ganzen unserer vernünftigen Einwirkung unterworfenen Erfahrungsbereiches, vermag einen Leitstern für das ethische Verhalten abzugeben (S. 29). —

Oskar Kraus nennt in der Einleitung zu seiner Neuausgabe der Brentanoschen Schrift[17] dieselbe eine „ethische Erkenntnistheorie oder ethische Urteilskritik" und behauptet, sie fülle eine klaffende Lücke in der überlieferten Logik aus, indem sie ihrer Axiomatik die Wertaxiome beifügt. Hiermit hat er in der Tat Wesentliches der Brentanoschen Neuerung in der Werttheorie gekennzeichnet. Zugleich aber lassen diese Worte den Mangel der Brentanoschen Position erkennen. Denn Brentano hat, wenn auch nicht das Wert-Urteil wie seine intellektualistischen Vorgänger, so doch die Erkenntnis des Sittlich-Guten als eines Postulats der Vernunft zum Angelpunkt seiner ethischen Lehre gemacht. Es ist die Wahrheit der vernünftigen Sittlichkeit, aus welcher alle Werke positiver Gesetzgebung allein ihre bindende Kraft ziehen (dieses formuliert Brentano besonders deutlich S. 30 f., wo er die Unvernunft der konventionellen Sittlichkeit derjenigen, welche durch die Vernunft gefordert wird, gegenüberstellt). Vernunft und Wahrheit also, Begriffe der Logik, sind das Fundament auch der Moralwissenschaft. Indem sie das Werten nach objektiven Regeln zu regieren vermögen, scheinen sie auch der Werttheorie eine verläßliche Basis zu geben. Brentano war sich aber im Grunde klar darüber, daß die Ethik niemals „Erkenntnistheorie" oder „Urteilskritik" im eigentlichen Sinne sein kann, sondern daß sie es mit einer aktiven Lebenssphäre zu tun hat, in der unmittelbar auf umweltliche Objekte bezogene Gemütsaktionen des Liebens und Hassens, des Vorziehens und Nachsetzens stattfinden. Wahrheiten — man mag den alten Begriff noch so sehr zu wandeln suchen — sind immer nur Erkenntniswahrheiten.

17. Leipzig 1921.

Wertaxiome aber, als Grundgesetze des ethischen Lebens, können ursprünglich nicht als urteilsmäßige Elemente zur Gegebenheit kommen, sondern werden unmittelbar erlebt, ohne daß sie gewußt zu werden brauchen. —

Bezüglich der Gegebenheitsfrage des Wertes hat Brentano mit Radikalismus die Werttheorie erneuert, indem er das intentionale Fühlen als eine besondere Art der Erfassung von Gegenständen herausstellte. Innerhalb des Fühlens aber unterschied er niedere und höhere Arten und legte damit den Grundstein zu einer Axiomatik des Wertbewußtseins. Wir haben es hier ferner nicht mit dem psychologisch vielfach bedingten Erlebniskomplex der Erfahrung zu tun, sondern mit einem „reinen" Aktzentrum des Erlebens, in dem sich Werthaftes ursprünglich konstituiert, wobei das Aktzentrum eine genauere Umschreibung durch den Begriff des Bewußtseins erfährt. Wenn nämlich das Fühlen als Beziehung auf Werthaftes eine selbständige Funktion im Erlebniskomplex darstellt, so führt das zu der Frage, von was es eine Funktion sei, also was das Substrat jenes Funktionsgewebes gleichberechtigt selbständiger Aktarten ist. Wie der Bewußtseinsbegriff auf die Wertsphäre Anwendung finden kann, bedarf jedoch noch einer genaueren Erörterung.

Exkurs über die Verwendung des Bewußtseinsbegriffs in der Wertlehre.

Drei wichtige Aequivokationen des Terminus „Bewußtsein" sind von Husserl eindeutig gesondert worden.[18] Nach Husserls Scheidung stehen dem weiten Begriff des Bewußtseins als dem (reellen) Gesamt-Bestand der psychischen Erlebnisse, wie er in der Einheit des Erlebnis-Stromes gegeben ist, zwei engere gegenüber, von denen der eine „Bewußtsein" als inneres Gewahrwerden eigener psychischer Erlebnisse bedeutet, während der andere die zusammenfassende Bezeichnung „für jederlei psychische Akte" ist, welche den Charakter der Intentionalität besitzen und daher auch schlechtweg „intentionale Erlebnisse" genannt werden. Der Begriff der Intentionalität, welcher auf alle psychischen „Akte" — also jede denkbare Aktivität des Bewußtseins, wie Vorstellen, Urteilen, Lieben, Zweifeln, Wollen usw. — Anwendung findet, ist dadurch charakterisiert, daß er die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter nicht nur eine Realität

18. E. Husserl, Logische Untersuchungen, 2. Bd., 2. Aufl., S. 345 ff.

zu verstehen ist) oder die immanente Gegenständlichkeit (Brentano) bezeichnet, welche in jedem derartigen psychischen Phänomen vorliegt. Es macht die Eigenart der intentionalen Erlebnisse aus, daß in ihnen ein Gegenstand erscheint oder gedacht ist und sich das Gegenstand-sein selbst in diesen Akten konstituiert. Der Begriff des Bewußtseins umfaßt wie der der Intentionalität nicht nur die logischen, Gegenstand-konstituierenden Akte, sondern auch den gesamten Komplex der emotionalen Regungen. Er bezeichnet das Aktzentrum, den Ursprung und Seinsgrund aller Erlebnisse. Als „Reines Bewußtsein" bedeutet er den Gesamtkomplex aller Akte, und zwar nach Reduktion alles Tatsächlichen, welches das hic et nunc ausmacht. Es interessiert uns dann nur, was in der Struktur eines solchen Bewußtseins an Notwendigkeiten und allgemein-gesetzlichen Zusammenhängen vorliegt.

Betrachten wir aber die emotionalen Akte ihrem eigenen Wesen nach, so können wir nunmehr den „reinen" Bewußtseinsbegriff in eingeschränkter Bedeutung als emotionales Aktzentrum verstehen. Diese Einschränkung, angewandt auf unser Problem der gesamten menschlich-sittlichen Stellungnahmen, bedeutet vielleicht in letzter Hinsicht eine ungebührliche, ja gefährliche Auseinanderreißung ursprünglich eng zusammengehöriger und gegenseitig aufeinander bezogener Elemente. Denn das „Fühlen", durch welches das Werten stattfindet, und das Denken, die intellektuelle Funktion des Bewußtseins, stellen sich zwar für die empirische Betrachtung sofort als gesonderte Phänomene dar; aber beide sind ja zentriert in einem Bewußtsein, aus dem sie Gültigkeit und Evidenz empfangen. Als Hilfskonstruktion jedoch ist uns der Begriff von Nutzen, wenn wir die Struktur des emotionalen Gebietes zum Zwecke theoretischen Verständnisses analysieren wollen. Brentano sah, daß man von dieser Seite her dem Problem der Wert-Objektivität näherkommen könne. In der Tat gestattete es nur dieser Weg, die apriorische Seite der emotionalen Beziehungen als solcher dem Auge sichtbar zu machen und so die Untersuchung in ein von der psychologistischen Theorie radikal verschiedenes Fahrwasser zu lenken. Gibt es nämlich so etwas wie ein Objektivsein von Werten oder doch Wertungen, eine Unabhängigkeit derselben von der relativen Zuständlichkeit des Ich, so fordert die Anerkennung dieses Tatbestandes zugleich die Ponierung eines Wertbewußtseins, welches die Gesetzlichkeit des Wertreichs für das wertende Subjekt bestimmt und trägt. Der Brentanosche Begriff leistet nun

mindestens dies, daß er aus der psychologistischen Anschauung vom „bloß subjektiven“ Gefühl herausführt.

Zur Verdeutlichung sei noch hinzugefügt: Alles psychische Sein ist mindestens Bewußtsein im aktiven Sinne: das lebendige Ich erlebt, wobei es einerlei ist, ob dies Erleben von ihm selbst gewußt wird oder ob es „unbewußt“ bleibt. Denn auch unaktualisiertes Bewußtsein unterliegt der Gesetzlichkeit des Erlebniszusammenhangs.[19] Bewußtsein im weitesten Sinne bezeichnet also den Umkreis alles geistigen und seelischen Geschehens als des einer Gesetzlichkeit unterworfenen Lebens. Als Ursprung der Gesetzlichkeit jedoch hat es einen reinen Kern, welcher eine Welt apriorischer Strukturgesetze bildet, die für alles konkrete und erfahrbare Leben gelten. Freilich steht jene Welt der empirisch-gegebenen nicht als eine zweite fremd gegenüber, sondern ist in dieser mitenthalten und nur durch diese erfahrbar. Man wird sich überhaupt zu hüten haben, den Begriff eines Bewußtseins irgendwie metaphysisch umzudeuten. Es spielt hier gar keine Rolle, wie es mit der Realität eines solchen Bewußtseins bestellt ist. Denn wir haben es nur mit den gesetzlichen Zusammenhängen zu tun, die im Wesen des Erlebens gründen. Es läge gerade für die Wertlehre nahe, in einem solchen Aktzentrum aller Wertungen ein tatsächlich wirkendes Prinzip zu vermuten. Denn die Werttheorie war stets eng verknüpft mit der Psychologie, welche u. a. die Handlungen und ihr Ursachprinzip, den Willen, durchforscht. Man könnte sich dieses Prinzip auf das ganze Wertleben erweitert denken, so daß die Wertlehre schließlich in einem metaphysischen Voluntarismus gipfeln würde. Wie aber der Begriff des Aktes bereits nichts Willensmäßiges enthält und vor allem von der Vorstellung einer Tätigkeit freizuhalten ist,[20] kann auch der Zentralbegriff „Bewußtsein“, auf welchen sich die Rede von „Akten“ bezieht, nicht mit einem wirkenden Prinzip verglichen werden.

Daß ein solcher, nicht-realgegenständlicher Bewußtseinsbegriff von jeher eine Stätte in der Philosophie hatte, betont mit Recht Rickert. Er weist auf den Kantschen Subjektsbegriff,

---

19. Vgl. hierzu M. Geiger, Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psychische Realität, in Jahrb. f. Philos. u. phänomenologische Forschung, Bd. IV, 1921, und die Einwände A. Meinongs gegen diese Auffassung in seiner „Selbstdarstellung“, S. 47, welche wir also nicht als berechtigt anerkennen können.

20. Vgl. Husserl, Log. Unters. II,1 S. 379.

das „Bewußtsein überhaupt“ hin, welches nicht als Wirkliches betrachtet werden dürfe, sondern, weil es selbst erst die Voraussetzung für Wirklichkeitserkenntnis bildet, etwas Irreales, Ideales repräsentiert.[21] Die Aufstellung eines solchen Begriffs bedeutet demnach auch für die Werttheorie nur die Sicherung einer irrealen Geltungs-Form.

Rickert selbst freilich bediente sich dieses Subjektsbegriffs nicht. Er zog es vor, die Werte selbst als (logisch) selbständige Gegenstände in die Geltungssphäre zu versetzen und so der Realität gegenüberzustellen. Hat man dies jedoch einmal getan, so bleibt es in der Folge unverständlich, wie Objektivität in die Wertungen eines Subjekts hineinkommen kann. Denn dieses bleibt mit allen Bestimmungen der Empirie und Relativität behaftet; es gäbe nur die objektiven Werte, aber kein objektiv wertendes Subjekt. Auch im „Zwischenreich des immanenten Sinnes“, in der „Prophysik“ und im „Weltknoten“ Rickerts behält das Subjekt eine Vagheit der Bestimmung, die es kaum zu der wichtigen Vermittlerrolle befähigen dürfte, welche ihm dieser Autor zuspricht.[22] Es soll die Werte aus ihrer Urgeschiedenheit vom Realen befreien und den Zusammenhang der Welt in der Einheit des Erlebens wiederherstellen. Von den besonderen Schwierigkeiten indessen, die sich aus dem Problem der Synthesis von Werthaftem und Gegenständlichem überhaupt ergeben, wird an anderer Stelle zu sprechen sein.

Dies dürfte mindestens klar sein: Wenn die Werte als absolute, in sich geschlossene irreale Gegenständlichkeiten gedacht werden, so muß auch der Subjektsbegriff eine Fassung erhalten, die ihn aus der fluktuierenden Realität heraushebt und mit Absolutem überhaupt in unmittelbare Beziehung setzen kann. Der „Doppelsinn“ des Wortes Subjekt (S. 274) ist gerade das, was geklärt werden muß, wenn die Beziehung eines Ich auf objektiv Werthaftes verstanden werden soll. Denn die Verwischung aller Grenzen zwischen Gegenständlichkeit, Rein-Logischem und Anschaulich-Unmittelbarem, die Rickert im Begriff des „Vorgegenstandes“ vornimmt, läßt uns erst recht darüber im Unklaren, wie die Objektivität der Wertungen im Ganzen des Lebenszusammenhanges gewährleistet ist.

---

21. Rickert, Psychol. d. Weltanschauungen u. Philos. d. Werte, Logos IX, 1920/21.

22. Rickert, System I, 1921, Kap. 5.

Wir ziehen ferner den reinen Bewußtseinsbegriff dem irrealen Wertbegriff vor, weil dieser, wie wir sehen werden, zu viel bedenklicheren Hypostasierungen Anlaß gibt als ein überindividueller Subjektsbegriff, der den Inbegriff der Einheit aller psychischen Erlebnisse darstellt. Als Reines Bewußtsein bezeichnet er die Sphäre des Erlebniszusammenhangs, welche die in allem Erleben waltenden apriorischen Gesetze enthält. Ein Reines Wertbewußtsein ist der Inbegriff aller Wertungsakte, so wie sie ihrer Strukturgesetzlichkeit nach erfaßt werden können.

Die subjektivistische Wendung, welche die Werttheorie durch die Beziehung auf ein absolutes Wertbewußtsein erfährt, wird von den Rickertschen Einwänden gegen den Subjektivismus (a. a. O. S. 98 f.) nicht getroffen. Denn selbst wenn es sich in der Folge ergeben sollte, daß der Wert seinem Wesen nach überhaupt durch das Subjekt einzig bestimmt wird, so würde daneben das erkennende Bewußtsein das Recht behalten, das Werthafte als etwas Objektives zu begreifen. Wir müssen uns nur erinnern, daß das Wertbewußtsein ja nicht als außerhalb des allgemeinen Erlebniszusammenhanges zu denken, sondern mit diesem in einer einheitlichen Struktur verflochten ist. Wenn Rickert meint, die Wertwelt unterscheide sich dadurch wesentlich von der Welt der Dinge, daß wir diese als einfach „existierend" erkennen, während erst das Wertbewußtsein eine Stellungnahme zu den Erkenntnisinhalten durch Rekurs auf die irrealen Werte vollzieht, so muß dem also widersprochen werden. Denn im Lebensvollzuge sind Wertung und Dingauffassung unlöslich miteinander verbunden. Es gibt keine Dingauffassung, auch keine wissenschaftlich „feststellende", in welcher nicht eine Wertungskomponente unmittelbar wirksam wäre. Dies hat Scheler an einem Beispiele treffend gezeigt.[23] Auch das einfache „als existierend Hinnehmen" ist durchaus werthaft bestimmt; das pure „Da-Sein" wird als wichtig genommen, und die intendierte Ich-Unbezüglichkeit ist selbst ein Wertcharakter. Damit bleibt das intentionale Objekt das, was es ist: das unauflösbare X, dessen Erkenntnis in seinem absoluten Sein uns verschlossen ist.[24] Erst im komplexen Erlebnis haben wir ein (unmittelbares) Verhältnis zu ihm.

---

23. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik .... S. 221 ff. Anm., vgl. auch: Vom Ewigen im Menschen, I S. 89 ff.

24. Vgl. N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921 Bln. u. Leipzig.

Man könnte, um der Konstruktion eines transzendentalen Subjektbegriffes zu entgehen, hier auch einen Begriff des „Lebens“ einführen, welches sich in allen psychischen Akten manifestiere und im intentionalen Fühlen seine emotionale Gegenstandswelt bestimme. Gegen eine solche Verwendung des Begriffes „Leben“ sind jedoch von manchen Seiten Bedenken erhoben worden,[25] welche in seiner definitorischen Unfaßbarkeit ihre Begründung haben; es liegt jedenfalls darüber keine allseitige Uebereinstimmung vor, ob mit jenem Begriffe nur eine gleichsam flüssige, chaotische Urrealität gemeint sei, oder ob auf ihn bereits die Idee einer objektiven Ordnung und Gesetzlichkeit Anwendung finden könne. Auf die Hervorhebung einer etwa im Fühlen gegebenen apriorischen Ordnung des emotionalen Lebens kommt es uns hier aber gerade an, weshalb wir den Begriff eines gesetzlich strukturierten Bewußtseins vorziehen.

Wenn wir also neben dem absoluten Bewußtseinsbegriff der gegenständlichen Logik ein gewissermaßen zweites „reines“ Bewußtsein des Fühlens oder des Wertens — ein axiologisches Bewußtsein — verwenden, so dürfen wir uns endlich auf Husserl berufen, der diesen von Brentano herrührenden Gedanken ausdrücklich billigte, indem er Brentanos diesbezüglicher „genialer“ Schrift das Verdienst zuerkennt, einen ersten Vorstoß in der Richtung bedeutet zu haben, die Problemgruppen der Vernunft in der Sphäre der Gemüts- und Willensthesen und ihr Verhältnis zur Evidenz aufzuhellen. Für Husserl hat „die ‘theoretische’ oder ‘doxologische Wahrheit’ bezw. Evidenz.... ihre Parallele in der ‘axiologischen und praktischen Wahrheit, bezw. Evidenz’...“, womit die Nebenordnung des Denkens und des Fühlens in einem doppelseitigen Bewußtseinsbegriff eine weitere Bekräftigung erfährt.[26]

Bewußtsein in diesem weiten Sinne ist eben „Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und alles Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat.“ (Husserl a. a. O. S. 176). Es ist, als eingewoben in einen einheitlichen Lebenszusammenhang, auch im Wertleben stets Bewußtsein „von“ etwas — nur nicht von „Werten“, wie wir sehen werden, sondern von einer ihm zugehörigen absoluten

25. So auch von Scheler. Der Formalismus i. d. Ethik ... S. 284 f.

26. Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1913, S. 290.

Ordnung aller Wertbeziehungen, welche ihm als sein einziger Gegenstand gegeben ist (Idee der Axiologie). Daß freilich mit einem solchen Begriff des Reinen Ich oder des Reinen Bewußtseins noch nicht das Letzte gesagt und höchstes philosophisches Suchen noch nicht befriedigt ist, kann nicht bestritten werden; auch Husserl hat die Notwendigkeit eines weiteren Regressus angedeutet.[27] Er ist aber der letzte Beziehungspunkt, in dem wie die intentionalen Erlebnisse allgemein, so auch die Wertungen nach ihrer wesentlichen Strukturform verankert sein müssen.

III. Die Zuspitzung des Problems nach Klärung der Grundbegriffe.

Zu dem Begriff des Aktes gehört, so fanden wir, auf der einen Seite das Bewußtsein als seine Ursprungsbasis und auf der andern der intentionale Gegenstand, auf den er sich richtet. Wir werden nunmehr vor die Frage gestellt, was die intentionalen Gegenstände sind, auf welche sich im besonderen die Fühlens- oder Wertungsakte „richten", und dürfen erst nach ihrer Lösung hoffen, das Ganze des Wertlebens in seinem Verhältnis zur Erfahrungswelt zu verstehen. Wenn es „die Werte" sind, deren Wesen zu untersuchen ist, so fragt es sich zunächst, ob sie selbst den Wertungsakten korrelative Gegenstände sui generis sind, welche sich in der Beziehung des Bewußtseins auf seine Welt durch diese Akte konstituieren, oder ob sie irgendwie in der Beziehung auf den Gegenstand des Wertens — den Gegenstand der Umwelt, „an" welchem die Wertung vollzogen wird — aufgehen. Im zweiten Falle würde sich ergeben, daß der Wert eine rein subjektive Bedeutung hätte und dem Objekt als dem Gewerteten nur eine besondere Nuance der Auffassung gäbe. Dem Mißverständnis, als sei mit einer Subjektivierung des Wertbegriffs auch eine absolute Relativierung des Wert-Bewußtseins notwendig zugleich gegeben, werden wir wohl nun nicht mehr verfallen. Freilich, wenn man an der Objektivität des Gegenstandsbewußtseins und der logischen Prinzipien festhält, während man das gesamte Wertleben einer chaotischen individuellen Subjektivität überläßt, so wäre die Welt in zwei Teile gespalten, welche jedes sinnvollen Zusammenhangs entbehren würden. Es wäre außerdem zu befürchten, daß auch die objektive Gegenstandswelt in die Relativierung hineingezogen

27. a. a. O. S. 163, Bemerkungen über das Zeitbewußtsein.

würde, welche von der Wertseite her eintritt. Diesen Schwierigkeiten war Brentano durch die Rückbeziehung des Wertens auf ein allgemeines Subjekt begegnet; und wir sahen, daß er damit einen für die Werttheorie sehr wichtigen Schritt vollzogen hatte. Doch bleibt gerade aus seiner Problemstellung heraus noch etwas Wichtiges zu klären.

Wenn nämlich Bewußtsein und Gegenstand sich in Urgeschiedenheit gegenüberstehen und zugleich doch „der Wert" als ein einheitlicher Begriff Gegenstand der Theorie bleibt, so scheint es, daß es unmöglich ist, das Wertphänomen allein in seiner subjektiven axiologischen Bestimmung (als Lieben und Hassen) begründet zu finden. Wo bleiben „die Werte", welche wir in der Kulturwelt als fest umrissene Spezies, als ästhetischen, wissenschaftlichen, moralischen Wert usw. vorzufinden meinen? Sie dürften kaum aus einer axiologischen Struktur des Bewußtseins allein zu erklären sein. In ihnen allen liegt ja eine Verbindung der Wertungsakte mit Gegenständlichem vor, und erst in der Beziehung auf Phänomene der Umwelt erleben wir ihre spezifische, singuläre Eigenart.

Wir befinden uns also dem Objektivitätsproblem in der folgenden zugespitzten Form gegenüber: entweder die Objektivität der Wertungen ist nicht nur eine solche der Akte, sondern beruht gleichzeitig auf vom Subjekt ihrem Wesen nach unabhängigen „Werten" als objektiven Gegenständen einer besonderen Erfahrung, welche im unmittelbaren Lebensvollzuge neben die Erfahrung der im eigentlichen Sinne gegenständlichen Welt tritt und mit ihr zusammen erst das Ganze der Welterfahrung ausmacht. Oder: Die Wertungen unterliegen lediglich der Bestimmung durch das absolute Wertbewußtsein und sind als von aller physischen und metaphysischen Vergegenständlichung frei zu denken, sind also auch ihrem Wesen nach nicht an die Sachgebiete der Kultur gebunden.

Objektivität wäre dem Werten nun in beiden Fällen gesichert. Und beide Lösungen scheinen an sich möglich. Dem Nachteil, welcher der zweiten Lösung anzuhaften scheint, nämlich, daß der materiale Gehalt der Wertungen in seiner Bestimmtheit als ästhetischer, moralischer usw. vernachlässigt wird,[28] entspricht bei der

28. Gegebenenfalls wäre sogar das Materiale aus dem Bereich des eigentlich Werthaften ganz auszuscheiden und müßte einem höheren (formalen) Gesetz weichen, in welchem erst das Werthafte gefunden wird. Es sei schon hier darauf hingewiesen, daß auch Spranger im geistigen

ersten die Möglichkeit, daß die Werte, als Gegenstände einer besonderen Erfahrungsart, der realen Welt in metaphysischer Absolutheit gegenübertreten und dadurch das Problem des Erfahrungszusammenhangs noch verwickelter gestaltet wird.

Darstellung der Theorie Max Schelers.

Der erste Weg ist von der neuesten Werttheorie beschritten worden. Max Scheler macht in seinem Hauptwerk[29] die Polarität Bewußtsein — (Akt) — intentionaler Gegenstand zur Grundlage einer Werttheorie, welche im Sinne unserer ersten Alternative schließlich zur Vergegenständlichung der Werte selbst in einem der Realität übergeordneten „Reich der Werte" führt und in der Folge zu einer Metaphysizierung aller verwendeten Begriffe treibt. Aus der Fülle dessen, was Scheler in seinen umfangreichen Schriften zur Werttheorie im allgemeinen beibringt, kann hier nur das berücksichtigt werden, was unmittelbaren Bezug auf das vorliegende Thema hat: Es handelt sich darum, wo Scheler die Objektivität des Wertbewußtseins findet, zunächst also wie Werte gegeben sind und was ihr Wesen ist. Wollen wir hiervon eine klare Vorstellung gewinnen, so dürfen wir uns vor allem nicht durch die Unzahl kritischer, psychologisch und historisch bedeutsamer Beobachtungen und Analysen beirren lassen, welche in den Schelerschen Schriften anzutreffen sind, die aber, wie sich leicht zeigen ließe, auch unter Ausschaltung der werttheoretischen Grundposition des Autors sinnvoll sein würden.

Was die Frage der Gegebenheitsweise des Wertes betrifft, so wird man zunächst die besondere Bedeutung untersuchen müssen, welche das Wertfühlen im Ganzen des Schelerschen Systems hat. Das Fühlen ist danach eine besondere Art des Schauens, durch welche eine Erkenntnis von Wert-Wesenheiten vermittelt wird. Wie das gesamte geistige Leben „reine" Akte und Aktgesetze enthält, so hat auch das Emotionale des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen, Streben usw. einen ur-

---

Akt als solchem noch kein Werterlebnis sieht, sondern dieses sich nach ihm auf die geistigen Akte erst aufbaut. Der geistige Akt als solcher (in seiner Bestimmtheit als Erkenntnisakt, als ästhetisches Verhalten usw.) vollzieht sich nach seinem spezifischen Gesetz, und in seiner Sach-Struktur an sich ist noch nichts Werthaftes vorzufinden. (Lebensformen, 2. Aufl. S. 22 ff.).

29. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl. Halle 1921, i. folg. einfach „Formalismus".

sprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom „Denken“ erborgt. D. h. es ist in jedem Sinne seinem Wesen nach unabhängig von den intellektuellen Funktionen des Geistes und findet in der Ethik eine von der Logik unabhängige wissenschaftliche Behandlung.[30] Es gibt also nicht nur einen triebhaften Egoismus, der als Prinzip einer Ethik zur Relativierung aller Wertsetzungen in bloß sinnliche Lustzustände führen müßte, sondern es gibt auch einen Apriorismus des Fühlens als Formprinzip einer materialen Ethik.

„Fühlen“ (im Gegensatz zu allen Gefühlen im Sinne bloßer Zustände: sinnliche Gefühle, Leib- und Lebensgefühle, seelische Gefühle (Freude, Trauer), geistige Selbstwert-Gefühle (Seligkeit und Verzweiflung)) ist als Fühlen von Werten intentional und besitzt als solches eine kognitive Funktion, durch welche sich der absolute Wertgehalt der Welt erschließt.[31] Das Affiziertsein von Etwas ist noch kein intentionales Fühlen. Dieses kommt erst im Modus des „Bewußtseins-von-Etwas“ zustande, auf welchem auch alles Verständnis von Sinnzusammenhängen basiert. Intentionales Fühlen endlich geht nicht erst durch objektivierende Akte des Vorstellens, Urteilens usw. hindurch, sondern erfaßt die Werte unmittelbar. Es ist selbst ein objektivierender Akt, der keiner Vorstellung als Vermittler bedarf; in ihm ist der Wert selbstgegeben und erschließt sich uns die Welt der Gegenstände auf

30. Formalismus S. 59.

31. Die Gefühlszustände sind dem Wert-Fühlen auf jeder Stufe desselben korrelativ, doch wird das Verhältnis zwischen beiden — d. h. welches den Vorrang in der Bestimmung des Werthorizontes hat — nicht restlos klargelegt. Es bleibt indes nach Scheler die Grundtatsache bestehen, daß nur positiv-wertige Gefühlszustände „Quellen“ positiv-wertig bestimmter Willensrichtungen sein können (Formalismus S. 361 ff.). Sofern negative Gefühlszustände wertschöpferisch ausgebeutet werden, erhalten wir den Tatbestand des Ressentiment, welches beim Aufbau der historischen Moralen eine wichtige Rolle spielt (vgl. hierzu, „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen“, Abh. u. Aufs. II). Es scheint, daß Scheler später die geistigen Gefühle (Seligkeit und Verzweiflung) zur Grundbestimmung des Wertes einer Person macht und damit, daß er sie alles, was eine Person an Akten vollzieht, mitbestimmen läßt (Formalismus S. 363), eine Schwenkung gegenüber seiner Ausgangsposition vollzieht, nach der sich erst in den Akten des Wertfühlens, Liebens und Vorziehens das Gutsein konstituiert. Der Wert „Gut“ war ja ursprünglich an den Akt der Realisierung des höheren Wertes geknüpft (a. a. O. S. 21). Wenn es jetzt heißt (S. 362): „Nur die selige Person vermag einen guten Willen zu haben“, so erhält der Wert „Gut“ als Person- und Aktwert zumindest eine prädestinative Einschränkung, welche die Freiheit, gut oder böse zu sein und zu werten, in Frage stellt.

eigene Weise, „eben von ihrer Wertseite her". Auf dem einfachen Fühlen von Werten bauen sich dann die Akte des Vorziehens und Nachsetzens auf, in denen die Rangstufen der Werte erfaßt werden. Sie sind gleichfalls „Wert-erkennende" Akte. Lieben und Hassen endlich bilden die höchste Stufe des intentionalen emotionalen Lebens. Sie sind spontane Akte, welche eine entdeckerische, also erweiternde bezw. verengende Rolle im Ganzen der Erfahrung der absoluten Wertqualitäten spielen, und zwar vor allem Vorziehen bezw. Nachsetzen und Wertfühlen.[32] Der Apriorismus des Liebens und Hassens ist das letzte Fundament alles anderen Apriorismus'. Andererseits ist die Entwicklungsfähigkeit des Wertfühlens unbegrenzt, da dem historisch und individuell begrenzten Menschen die absolute Wertfülle des Kosmos gegenüber steht (S. 274).

Das intentionale Fühlen ist ferner von aller Zweckbestimmung frei zu denken. Auch das sogen. Sittengesetz und die Pflicht sind „nur unpersönliche Surrogate für mangelnde Tugenden";[33] denn erst in der personalen Einheit des Erlebens erfüllen sich die formalen ethischen Begriffe. Aber doch gibt es eine Gesetzmäßigkeit des intentionalen Fühlens und des gefühlsmäßigen Vorziehens und Nachsetzens, welcher eine von dem historischen Wechsel der empirischen Güterwelt unabhängige Rangordnung der Werte entspricht, deren Abstufung in ihrem Wesen selbst begründet ist. Die im spezifischen Wesen der betreffenden Gefühlsintentionen liegenden Gesetzmäßigkeiten sind nicht etwa bloße empirische Regeln, sondern sie begründen vielmehr das neben dem Verstandes-Apriori rangierende, gleich ursprüngliche emotionale Apriori. Das Verhältnis der hierauf sich gründenden Evidenzen des Wertlebens zur Urteilsevidenz ist bei Scheler ein gleiches der Nebenordnung wie bei Brentano.[34] Insbesondere die zentrale

32. Vgl. hierzu Formalismus S. 260 ff., ferner S. 104 ff. und das Kapitel „Zur Schichtung des emotionalen Lebens" S. 340 ff.; nach S. 264 Anm. scheint es, daß Fühlen stets intentionalen Charakter hat, auch wo es sich nur um ein Fühlen von Gefühlen oder von gegenständlichen emotionalen Stimmungscharakteren handelt, und daß beim Fühlen von Werten nur erst die kognitive Funktion hinzutritt. S. 271 spricht Scheler sogar auch den zuständlichen Gefühlen mit alleiniger Ausnahme der sinnlichen Gefühle Intentionalität zu. S. 355 wird der zuständliche Charakter den geistigen Gefühlen überhaupt abgesprochen, so daß sie eine im ganzen Wertleben hervorragende Stellung erhalten (vgl. auch vorige Seite Anm. 31).

33. „Zur Rehabilitierung der Tugend" S. 8, in Abh. u. Aufs. I.

34. Vgl. die kurze Formulierung in der Abhandlung „Ethik", Jahrb. d. Philos. 2. Jahrg. Bln. 1914 S. 83 ff., sonst Formalismus S. 262 u. ö.

Untersuchung des Schelerschen Werkes, welche die traditionelle Scheidung in „Vernunft“ und „Sinnlichkeit“ als der zwei Hauptkomponenten des psychischen Lebens kritisch beleuchtet und den Begriff der Ordnung und der Gesetzmäßigkeit aus seiner einseitigen Verbindung mit dem Logischen löst und ihn erneut auch für das emotionale Gebiet beruft (S. 260 ff.), verdeutlicht, wie hier das „Reine Fühlen“ als ein Analogon zum „Reinen Denken“ aufgefaßt ist und beide ihre Vereinigung in einem Bewußtsein finden, das sich für die Ethik in der „Person“ verdichtet, als dem Gesamtgehalt aller Strebens- und Sinnrichtungen eines Individuums.

In allem Psychischen, sofern ich mich nicht ausdrücklich der fühlenden und praktischen Stellungnahmen enthalte, sind die Werte primär, d. h. als jeder Wahrnehmung, Vorstellung und jeder theoretischen Auffassung der Welt vorhergehend enthalten. Sie werden unmittelbar „selbstgegeben“ in Akten einer unsinnlichen Anschauung erfaßt, und zwar als Tatsachen, die allen Tatsachen des puren Daseins übergeordnet sind (Formalismus S. 200 ff., S. 166 u. ö.). So sehr sind sie fundierend für das ganze Welterleben, daß auch die Philosophie in ihrem Erfolge an einen werthaften, moralischen Aufschwung des ganzen Menschen gebunden ist. Der Philosoph erreicht, wenn er dieser Grundbedingung seines Bemühens entspricht, eine höhere Stufe des Seins, welche an das Wesenhafte der Dinge und das Sein der Werte selber heranführt. Die besondere Bedingung eines solchen Welterlebens ist die Liebe der geistigen Person zum absoluten Wert und Sein. Dasein und Wesenhaftes fallen endlich im Absoluten zusammen, so daß auch die Werte (als Wesenheiten) damit eine Stelle im Kosmischen, eine metaphysische Existenz erhalten.[35]

Zwar ist auch für Scheler der Wert eine Qualität, aber nicht eine Qualität des Dinges, sondern sozusagen eine kosmische Qualität, letzte und absolute Bestimmung des Alls, von der jedes Ding unfehlbar mitgetroffen wird. Denn die Gegenstände, auf die sich jene alogischen Akte des Wertfühlens richten, sind natürlich auch nicht Gegenstände intellektueller Konstitution. In der ihnen eigenen Erfahrungsart erscheinen sie als echte objektive Gegenstände sui generis, welche ihren eigenen (kosmischen) Bereich bilden: Das Reich der Werte. Neben den apriorischen Aktbeziehungen gibt es entsprechend auch apriorische Gegen-

35. Hierzu: „Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens“ in: Vom Ewigen im Menschen I.

standsbeziehungen in der Wertsphäre. Alles dieses gründet sich auf den „höchsten Grundsatz“ der Phänomenologie: daß nämlich zwischen dem Wesen des intentionalen Erlebnisses und dem Wesen seines Gegenstandes ein Zusammenhang bestehe (Formalismus S. 272). Es besteht hier demnach ein echter Objektivismus der Wertgegenstände, und alle Verhältnisse, die für die Sphäre der Akte und der in ihnen gründenden Erlebnisse behauptet wurden, kehren in der Sphäre der Werte selbst notwendig wieder. So haben auch die Werte selbst eine kognitive Funktion; sie sind von aller psychophysischen Organisation und ihrer Relativität unabhängig. Ja, sie sind in keiner Weise ein spezifisch Menschliches überhaupt. Der Mensch ist nur der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von Werten, er ist der Durchbruchspunkt des Kosmischen, in welchem sich die Fülle des (in der Idee Gottes fundierten) Wertreiches erschließt und leiblichen Wesen erfahrbar wird. Auch auf eine wie immer geartete Idee des Lebens sind Werte nicht relativ. Denn sonst wären die Werthaltung des Lebens selbst und seine Aufopferung für Höheres undenkbar (S. 278 ff.).

Wie verhält sich nun dieser Wert-Objektivismus zu der offenbaren Tatsache des stetigen und mannigfachen Wechsels der menschlichen Wertschätzungen? — Die Relativität der Werte läßt Scheler in einem bestimmten Sinne, aber auch nur in diesem, gelten. Subjektiv und relativ sind die Werte insofern, als ihre Erscheinung im Menschlichen stets davon abhängt, wie weit wir uns in unserm Werterleben von den bestehenden Richtungen einer gegebenenfalls unzulänglichen (oder gar pervertierten) Werterfassung frei zu machen vermögen (S. 277) und in welcher Weise das Fühlen selbst, die Strukturen des Vorziehens, des Liebens und Hassens, ferner die Beurteilungsregeln, die auf sittliche Wertverhalte fundierten Güter und Handlungsinbegriffe, die auf Normen und auf deren Vorzugsstruktur entsprechenden Wertrangverhältnissen begründete praktische Moralität, endlich Sitten und Bräuche historisch variieren. Alle diese Variationen hängen aber primär von jener des Fühlens und der Vorzugsstruktur ab, welche das einer Kultur zugrunde liegende Ethos ausmacht (S. 306 ff.). Das subjektive Element der Wertgegebenheit liegt also nicht in den Werten selbst, sondern in der Art und Weise, wie wir von unserer geistigen Person aktiv Besitz nehmen.[36] Werte werden

36. Die „Person“ wäre hier also als die potentielle Wertstruktur des konkreten Menschen zu denken.

zudem meist nur soweit erfaßt, als sie die Bedeutung eines Signalements der Umwelt für unsere praktischen Schritte besitzen.[37]

Das Wesen der Werte vermögen diese Variationen nicht zu berühren. Sie bleiben echte Wesenheiten, d. h. in kosmischen Sachverhalten gegründete gegenständliche Einheiten. Sie werden einerseits nach ihren wesenhaften Trägern, andererseits nach Modalitätenkreisen geschieden, zu welchen sich die speziellen Qualitäten gruppieren. So gibt es in der einen Hinsicht Person- und Sachwerte, Eigen- und Fremdwerte, Aktwerte, Funktions- und Reaktionswerte, Intentions- und Zustandswerte usw., zwischen denen wieder apriorische Höhenverhältnisse bestehen, die von der positiven oder negativen Natur der Werte sowie von ihrer Größe unabhängig sind. In zweiter Hinsicht werden vier Modalitätenkreise geschieden, nämlich 1. die des Angenehmen und Unangenehmen mit den zugehörigen Konsekutivwerten des Nützlichen und Schädlichen, 2. die Lebens- (Vital-)Werte (Edel und Gemein mit den Konsekutivwerten der Wohlfahrt und ihres Gegenteils), 3. die geistigen Werte, zu welchen die ästhetischen, die Rechts- und Erkenntniswerte gehören, und endlich die Modalität des Heiligen, in welcher die religiösen Werte ihre Einheit haben.[38]

Zwischen diesen Modalitäten besteht eine Rangordnung (s. o.), die apriorisch und unbedingt gelten soll. Zwar bleibt die konkrete Ausgestaltung des Wertlebens stets den Kräften des Menschen vorbehalten, die er dem Absoluten gegenüber besitzt, welchem er sich nur allmählich, stückweise nähern kann, gleichsam von verschiedenen Seiten her. Aber sie ist an sich etwas absolut Invariables und findet ihre Krönung in dem vollendet guten Sein der Person selbst. Darum sind die höchsten sittlichen Werte die Personwerte (S. 361 u. ö.), und alle andern Werte, einschließlich sämtlicher Sachwerte, sind ihnen untergeordnet. Ja, der Endsinn des ganzen Universums bemißt sich an dem puren Sein und dem möglichst vollkommenen Gutsein der Personen, ohne Hinblick auf ihre „Leistungen".

Gemäß dieser Anschauung sind zwei Begriffe des Guten zu unterscheiden. Wie alles Formale und Materiale nur relativ voneinander abgrenzbar und nicht an den Gegensatz des Apriori-Aposteriori gebunden ist, vielmehr Apriorisch-Materiales in der Ethik seine wesentliche Stelle hat (S. 48 ff.), so läßt sich auch, je

37. Vgl. „Die Idole der Selbsterkenntnis" in: Abh. u. Aufs. II, S. 107 f.
38. Vgl. die Zusammenstellung im Aufsatz „Ethik" S. 93.

nach dem Gehalt an Anschauungsmaterie, von einem „Guten überhaupt“ ein individuelles Gutes abgrenzen, welches sich im Aktwesen einer Person erfüllt. Aber erst in einer Durchdringung der formalen, allgemeingültigen Werte mit den individualgültigen wird die volle Evidenz für das „Gute an sich“ erreicht (S. 513).

Der Subjektsbegriff, welcher der Schelerschen Theorie zugrunde liegt, scheint kein einheitlicher zu sein. Das Fühlen selbst ist zwar schlechthin eine besondere Art des „Bewußtseins-von-Etwas“; es soll jedoch keinerlei formaler Bewußtseinsbegriff für das Bewußtsein von Werten vorausgesetzt sein (S. 272 f.). Scheler versucht, die hierin liegende Schwierigkeit zu umgehen, indem er das Allgemeine, Rein-Formale mit dem Individuellen, Material-Erfüllten unter dem Begriff der Person zusammenfaßt. Eine solche Person ist weder Ding noch Substanz, aber als endliche Person immer ein Individuum. Jedes Erlebnis ist nur dann voll und adäquat gegeben, wenn in ihm das erlebende Individuum mitgegeben ist (S. 385 ff.).

Eine Person ist also das „individuelle konkrete selbstwertige Aktzentrum“ des Erlebens. Unter den Personen entspricht den Werten wiederum eine Rangordnung reiner Wertpersontypen, die durch den Wert einer bestimmten Rangstufe ihre Formeinheit erhalten. Alle möglichen Werte sind endlich „fundiert“ auf den Wert eines unendlichen persönlichen Geistes und der vor ihm stehenden Welt der Werte, und jede Person ist mitverantwortlich für das sittliche Heil des Ganzen aller Personreiche (Solidaritätsprinzip).[39]

Kritik der Schelerschen Theorie und Destruktion ihres Wertbegriffs.

Angesichts des Schelerschen Personbegriffes erhebt sich sogleich die Frage, was bei seinen immerhin nur subjektiven Wertungsmaßstäben aus der ursprünglich behaupteten Absolutheit der materialen Glieder des Wertreiches wird, welche für alle Individuen verbindlichen Charakter haben sollen. Je mehr die Person einerseits als im absoluten Sein gegründet gedacht (S. 410) und damit der Lebensrelativität entzogen wird, andererseits aber das Sein der Werte selbst und ihre Allgemeingültigkeit als Gegenstände der Wertungsintention unangetastet bleiben sollen, umsomehr rücken sie auch aus jeder konkreten Anschaulichkeit her-

39. Vgl. hierzu Formalismus S. 94, 597, 607 ff.

aus und werden nur mehr durch eine Gewebe von formalen Beziehungen zusammengehalten; die Werte selbst werden schließlich zu rein formalen Strukturbegriffen.

Daß Werte nur dem individuellen Ich gegeben sind, steht außer Zweifel, ebenso, daß sich erst durch individuelles Leben eine Welt als sinnvoller Wertungszusammenhang erschließt. Dies macht das Verhältnis einer Person zu ihrer Welt aus. Und doch soll es, unabhängig von jeder individuellen Struktur, „die Werte" geben, zwischen welchen, als Gegenständen, auf der einen Seite und den Akten des Bewußtseins sowie seinen überindividuell gültigen Vorzugsverhältnissen auf der andern ein Wesenzusammenhang besteht. Sollen aber Wesensverhältnisse untersucht und dabei Werte in diesem Sinne als absolute Wesen gesetzt werden, so kann man auch ein entsprechendes Subjektskorrelat nicht entbehren, an welchem reine Strukturgesetzlichkeiten aufzeigbar sind.

Hiermit wird nicht behauptet, daß ein überindividuelles Ich etwa „Bedingung" des Gegenstandes sei (vgl. S. 410), sondern ist lediglich eine Verknüpfungseinheit psychischer Erlebnisse überhaupt hergestellt — ein formaler Begriff der Person als eines apriorischen Strukturgefüges (s. o. Exkurs). Auch die Setzung eines transzendental-individuellen Ichs (vgl. S. 394) würde hier nicht weiterhelfen; denn es handelt sich in diesem Zusammenhang gerade um die notwendige Ausschaltung des Individuums als solchen. Was ist denn schließlich jene „besondere Art des Bewußtseins von etwas", welche das Wert-Fühlen darstellt, wenn sie nicht eben auf ein Bewußtsein besonderer Art, nämlich ein schlechthin apriorisches Wertbewußtsein „überhaupt" zurückgeht?

Die Sachlage ändert sich erst dann fundamental, wenn auf das mögliche Sein und nicht bloß auf das Wesen des Aktbewußtseins reflektiert wird. Dann allerdings finden wir, im Erlebnisvollzuge, stets eine individuelle Erlebens-Einheit in konkreten Personen vor. Der volle Was-Gehalt der Welt stellt jene „Ergänzung" bei, die aus dem abstrakt-anschaulichen Wesen ein Sein macht (s. S. 398). Aus Schelers Position ergeben sich, und zwar gerade infolge einer Verquickung der Wesens- mit den Seinsverhältnissen, Widersprüche hinsichtlich des Subjektsbegriffs, die ihren deutlichsten Ausdruck in Konstruktionen wie der eines „strebenden Bewußtseins" finden (S. 35), einem bedenklichen theoretischen Mischungsprodukt aus allen Sphären des Erlebens. Wir behaupten auch, daß durch unser formales Apriori der in-

dividuelle Wert keineswegs „verschlungen“ wird (S. 75); er bleibt vielmehr, was er ist, wird aber zum Wert gerade erst durch seine Beziehung auf das regulierende Prinzip einer in spezifischer „Reinheit“ intendierten Vorzugsstruktur. Wir fühlen uns also auch hiernach berechtigt, den Terminus „Bewußtsein“ im Sinne des Bewußtseins-von-Etwas als Inbegriff aller intentional gerichteten und sinnerfüllten Akte zu verwenden — eine Möglichkeit, die Scheler selbst einmal einräumt (S. 407) —, und sind uns der rein formalen Natur desselben bewußt, da wir von der personalen Einzigkeit alles Erlebens zu abstrahieren genötigt sind.

Für die Ansicht, welche Scheler über das Wesen der Werte selbst ausspricht, ist die Erkenntnis wichtig, daß die Wertqualitäten im Erleben selbst unmittelbar gegeben sind. Daß dieser Unmittelbarkeit eine nicht-sinnliche oder gar „fühlende“ Anschauung als ihre eigene Domäne des Gegebenseins zugewiesen (S. 272) und in dieser wieder ein neues Reich von Gegenständlichkeiten (die absoluten Werte) gesetzt wird, ist jedoch nicht als zwingend einzusehen. Auf die Schwierigkeit, überhaupt zeitlos geltende Werte „frei-schwebend aus dem historischen Prozeß des Geisteslebens herauszusetzen“, hat Spranger in seinem Aufsatz „Rickerts System“[40] mit Deutlichkeit hingewiesen. Scheler behauptet nun zwar für seine Werttafel keine Vollständigkeit in dem Sinne, daß nicht neue Werte auftauchen, erschaut und erlebt werden könnten. Innerhalb der bezeichneten „Modalitätenkreise“ sind auch erst die konkreten Gehalte zu suchen, welche das wertende Bewußtsein (als Person) erfüllen und ihm individuelle Lebendigkeit verleihen. Formal umgrenzende, gegenständliche Einheit erhalten die Werte aber durch eine Art Transponierung in die metaphysisch („kosmisch“) gedachte Sphäre der idealen Wesenheiten. Die formalen Wertbestimmungen — Ideen von konkreten, individuellen Werten überhaupt — werden hypostasiert, indem ihnen im Kosmos des Seins eine Stelle eingeräumt wird, von wo aus sie dem Reiche der dinglichen Gegenstände als eine neue Welt gegenübertreten. Hiermit wird das absolute Sein selbst zum Objekt unmittelbarer geistiger Intuition, und es bleibt Seins-Erkenntnis, auch wenn man das Erkennen in den Akt des Liebens bezw. Vorziehens selbst hineinverlegt — hier eine Erkenntnis der Existenz aus Wertbegriffen.

Wesentlich für den Ausbau eines Wertsystems bleibt immer

40. Logos XII,1 S. 191 f.

der Ausgangspunkt, von dem aus die Gegebenheitsfrage des Wertes entschieden wird. Hier scheint uns, daß dieser bei Scheler keineswegs eine ursprünglich klare Fassung seiner Begriffe von sinnlicher und unsinnlicher Anschauung, von Apriori und Formal ist, sondern eine schon im Hintergrunde bereitgehaltene Gefühlspsychologie, zu welcher seine übrigen Antworten auf die Wertfrage in einem zweckentsprechenden Verhältnis stehen. Vornehmlich in dem Kapitel „Zur Schichtung des emotionalen Lebens" (Formalismus) gibt Scheler einen Einblick in den Aufbau der Gefühlswelt, wie er sich ihm darstellt, welcher über die Art der metaphysischen Verankerung dieser Ethik und Wertlehre sehr bestimmte Vermutungen zuläßt. Insbesondere ist es die ganz umfassende Bedeutung, die Scheler den „geistigen" oder „religiösen" Gefühlen zuerteilt (vgl. Anmerkungen 31 und 32 dieser Arbeit), welche den Weg zu einer absoluten Wertrangordnung und zu ebenso erschauten Wertwesenheiten als streng vorausbestimmt erkennen läßt. Betrachtet man diese Gefühlspsychologie, deren Hauptstück die Gegenüberstellung der intentionalen und zuständlichen Gefühle ist, näher, so fragt sich, ob hierin und in der Brentano-Schelerschen Scheidung von höherem oder „reinem" und empirisch-relativem Fühlen (bei Brentano: triebartiges Vorziehen, in: Vom Urspr. sittl. Erk. S. 24) nicht in anderer Form ebendieselbe Scheidung wiederkehrt, welche Kant u. a. durch die Trennung von „Vernunft" und „Sinnlichkeit" vollzogen hatten und die Scheler so nachdrücklich zurückweisen möchte. Es ergibt sich also auch von hier aus ein Einwand gegen die gewaltsame Einbeziehung des Individuell-Relativen in die Wesenseinheit des Wertbewußtseins als solchen. Aus der strengen Gegensätzlichkeit dieser beiden Sphären leitet sich die scharfe Spannung von Leben und Wert, von Sein und Sollen her, die, wie Troeltsch treffend hervorhebt,[41] bei Scheler ebenso empfindlich wie bei allen anderen und bei ihm noch eher durch die dogmatische Begrenzung und Bewegungslosigkeit der Normen (Werte) verstärkt ist, an der alle Hervorhebung des Lebens- und Individualitäts-(Person)-Begriffs nicht mehr viel zu ändern vermag. Troeltsch weist auch darauf hin, daß Scheler das alte Platonische Problem der „Teil-

41. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922, S. 616 f.; vgl. auch Rickerts Bemerkungen gegen die Annahme einer besonderen Wertrealität (System I S. 253). Allerdings trifft sein Vorwurf nicht minder seine eigene Ansicht von der puren „Geltung" der Werte, gegen welche sich wiederum Scheler, Formalismus S. 189, wendet.

habe“ keineswegs löst, vielmehr in neuer Form eindringlich auftauchen läßt und konsequenter Weise — doch unausgesprochen — den „kosmischen Sündenfall“ zum Hauptproblem der Lehre erhebt.

Zweifellos ist die logische Sinneinheit der Wertbegriffe von Scheler scharfsinnig festgehalten worden. Ob und inwiefern Werte damit indes zu selbständigen Gegenständen (oder gar metaphysischen Seinseinheiten) werden müssen, bleibt zu erörtern. Der Schelersche Satz, daß Güter und Dinge von gleich ursprünglicher Art der Gegebenheit seien, gilt, auch wenn man es ablehnt, das Werthafte noch (eben im „Gut“) den Kategorien der Gegenständlichkeit überhaupt zu unterwerfen. Es wird sich sogar als dringend notwendig herausstellen, die Angelegenheiten des Erlebens, zu denen auch alles das gehört, was unter den Begriff des Aktes fällt, von solchen zu scheiden, welche mit den Mitteln der Erfassung von Gegenständen und gegenständlichen Beziehungen erkennbar sind. —

Für die Gesamtanschauung Schelers vom Wesen des Wertes und seiner Gegenständlichkeit ist seine Auffassung der phänomenologischen Methode grundlegend. Der von ihm statuierte „höchste Grundsatz“ der Phänomenologie (s. oben S. 35) findet in seiner Theorie eine eigenartige Anwendung auf die Wertsphäre, welche nicht unbedenklich erscheinen kann. Es läßt sich sogar zeigen, daß die Hypostasierung der Wertbegriffe als von der Aktseite her logisch geforderter Sinn-Korrelate nicht im Sinne der phänomenologischen Forschung liegt. Man erinnere sich: das Wesenseigentümliche des Wertes war in der Funktion des Wertens selbst, im Akte des Fühlens gefunden worden. In der Erlebnisfunktion liegt also die eigentliche Bedeutung „des Wertes“. Husserl sagt nun ausdrücklich: „Erlebtsein ist nicht Gegenständlichsein“.[42] Das phänomenologisch festzustellende Erlebnis wird uns zwar in spezifischen Akten der Reflexion gegenständlich. Aber das besagt nicht, daß das so gegenständlich Gewordene selbst einen Seinsmodus annimmt, der es über das pure logische Gegenstandsein hinaushöbe. Ja, das Wert-Sein im Erlebnis wird uns gegenständlich faßbar nur in Akten der Objektivierung, welche nicht Erkenntnis des Wertes selbst als eines irgendwie Seienden, sondern lediglich Erkenntnis eben des wert-seins im prädikativen Sinne vermitteln.

42. Log. Unters. II, 2. Teil S. 141.

Nach Husserl (V. Log. Unters.) liegt in den Akten des Denkens selbst die Quelle aller Geltungseinheiten. In diesen erst finden folglich auch die Wertbegriffe ihre Einheit. Ist nun aber in solchen Wertbegriffen das Wesen der Werte selbst adäquat erfaßt? Ist überhaupt dem Werte selbst die Verknüpfung mit solchen objektivierenden Sinn-Einheiten wesentlich? Auf diese Frage hatte Brentano bereits mit einem entschiedenen Nein geantwortet. Für ihn lag ja das Werthafte ganz und gar im Akte beschlossen, und es besteht auch für den Phänomenologen keine Veranlassung, anzunehmen, daß die Werte in ihrer ursprünglich erlebten, nicht objektivierten Funktion dem Wertenden „gegenüber-stehen", oder sie gar in metaphysische Wesenheiten zu hypostasieren. Sie sind vielmehr im Akte des Wertens einzig erlebt und real. Folglich hätte auch die Werttheorie in den Strukturen des Aktbewußtseins ihr eigentliches Untersuchungsfeld zu erblicken. Vielleicht kann sie zur weiteren Erforschung der Wertwelt und ihrer inneren Verhältnisse den Umweg über die Gegenständlichkeit und das, was sich an dieser als Wertbeziehung niederschlägt, nicht entbehren. Doch ist dies dann eine Frage der Praxis und Methode, nicht aber betrifft es das Wesen der Sache. Scheler mißbraucht, wie uns scheinen will, außerdem den Husserlschen Begriff der kategorialen Anschauung, indem er ihn aus der logischen Sphäre in die werthafte umbiegt. Gerade dadurch jedoch geht das Genuine des Wertgebietes verloren. Denn dieses liegt ja im Fühlen, einer Funktion des Erlebens.[43] Ferner: Erkenntnis-Akte, die den Charakter der Identifizierung eines Gegebenen haben, sind nicht Wesenserkenntnisse im Sinne metaphysischer Seinserkenntnis. Wo freilich Sinn und Realität einfach gleichgesetzt sind, müssen auch die Ideen einer höchsten Substanz und des höchsten Sinnes der Wertwelt schließlich in eins zusammenfallen. So ist denn das Schelersche System folgerichtig auf die Idee Gottes als der höchsten Realität überhaupt bezogen.

Man könnte fragen: Wenn Werte einerseits keine selbständigen Gegenstände sein, aber andererseits auch nicht als Qualitäten der Dinge an diesen haften sollen — welches Fundierungs-

43. Hierfür, sowie für Husserls Begriff der Wesensschau, insbesondere der Schau allgemeiner Wesen, begründend das Kapitel „Sinnliche und kategoriale Anschauungen" (VI. Log. Unters.), in welchem es sich stets um logische Verhältnisse handelt. Von Real- oder Seinssetzung in irgend einem Sinne vermögen wir dabei nichts zu entdecken.

verhältnis besteht denn also zwischen der Welt der Dinge und dem Werthaften? Geht die Vorstellung des (dinglichen) Gegenstandes der Werterfassung voraus, oder besteht letztere ganz unabhängig von aller Dingauffassung? Die Ansicht, eine Vorstellung — als vorstellender Akt — sei die Grundlage jedes Bewußtseinsphänomens, und auch Gemütsintentionen bauten sich erst auf Vorstellungsintentionen auf,[44] können wir nicht teilen (vgl. auch Scheler, Formalismus S. 34). Auch Husserl räumt dem Fühlen einen ursprünglich intentionalen Charakter ein, der sich nicht auf andersartige psychische Erlebnisse reduzieren läßt, aber doch sind ihm Gefühlserlebnisse derart in Akten des Vorstellens fundiert, daß diese dem Fühlen erst den Gegenstand darbieten, auf den sich dann die Gefühlsintention unmittelbar richtet.[45]

Halten wir den im Erleben originär gegebenen Tatbestand im Auge, so ergibt sich folgendes: In Akt-Erlebnissen richtet sich das erlebende Subjekt auf eine Welt der „Gegenstände" (gleich welcher Art). Diese selbst ist jedoch nie „an sich", sondern stets nur als eine gewertete gegeben. In dieser Verflochtenheit des puren Gegenständlichen mit Wertbestimmungen liegt es begründet, daß die Frage überhaupt auftauchen kann: ob der Wert im Gegenstande irgendwie fundiert sei. Da das erkennende Bewußtsein nämlich den „Gegenstand" als ein logisches An-sich voraussetzt und durch Wert-Erfüllung erst etwas zu dem puren Gegenstande hinzuzukommen scheint, so glaubt es auch sagen zu dürfen, der Wert sei im Gegenständlichen „fundiert". Zu beachten ist jedoch hier, daß es sich bei solcher Erkenntnis lediglich um ein logisches Prioritätsverhältnis handelt, welches allein vom gegenständlichen Erkennen aus und im Hinblick auf dessen wesentliche Bedingungen Sinn hat. Eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bedeutet es, wenn man dieses Verhältnis zu einer Bestimmung des Wesens der Werte verwenden will. Wenn Werten etwas Spezifisches ist, welches auf logische Akte nicht zurückgeführt werden kann, so darf man auf dasselbe auch keine Fragestellung anwenden, welche seinem Wesen widerspricht. Solch eine falsche Fragestellung liegt aber bereits bei der Untersuchung eines angeblichen Fundierungsverhältnisses zwischen Werthaftem und Gegenständlichem vor.

Die „Welt" als Erfahrungseinheit ist uns viel unmittelbarer

---

44. So Brentano, vgl. Husserl, Log. Unters. II, 1. Teil S. 367, 370.
45. Log. Unters. II, 1. Teil S. 388 ff.

als in Akten irgendwelcher Art in Willenswiderständen gegeben. Aber durch intentionale Akte bezieht sich ein Bewußtsein auf sie, und in jedes Erleben ist eine Vorstellung hineinverwoben. Sie ist aber nicht Vorbedingung (Fundament), sondern höchstens Mit-Bedingung des Wertens (wenn man das Verhältnis durchaus bezeichnen will), da sie im komplexen Erlebnis notwendig enthalten ist. Freilich hat die Wertung nur da einen Sinn, wo etwas gewertet wird. Aber das Werten als solches hat seine Dignität in sich; seine Objektivität erhält es nicht erst aus der gegenständlichen Beziehung, sondern aus einer nicht-gegenständlichen Ordnung der Fühlensakte selbst. Das Wertprinzip wird zwar nur in einem Spannungsverhältnis zwischen realen Subjekten und ihren Gegenständen aktuell. Aber indem es so immer abhängig vom real wirkenden Subjekt bleibt, hat es zugleich eine ideale Bedeutung,[46] welche durch die Idee der Axiologie wissenschaftlich expliziert wird. Denn unberührt von der Feststellung, daß der Wert in keinem Sinne am Gegenständlichen haftet oder selbst Gegenständlichkeit ist, bleibt die Tatsache, daß in den Akten des Wertbewußtseins selbst eine Gesetzmäßigkeit vorliegt.

Folgender Einwand könnte hier noch erhoben werden: Irgend etwas am Tatbestande des Wertens muß doch dazu verführen, das Werthafte immer wieder auf die eine oder andere Weise in die Gegenständlichkeit einzubeziehen; was ist dieses, und wie kann sein Anspruch abgewiesen werden? — Hierauf ist zuzugeben, daß im Wertbegriff die qualitative Betonung des Fühlensaktes, sein Wert-konstituierender Gehalt und das Dinghaft-Umweltliche in eigentümlicher Weise koinzidieren, und zwar derart, daß sich die Gefühlsbetonung des Aktes auf das Gewertete überträgt und als ein logisch selbständiges Moment an demselben erfaßbar erscheint. Dies ist aber nichts Seiendes im gegenständlichen Sinne; der gewertete Gegenstand erhält den „Wert" vielmehr allein aus der Betonung, die ihm der Wertungsakt nach seinem eigenen Gehalt verleiht. Selbstverständlich ordnen wir diese „Werte" wiederum gegenständlich, durch Vergleich, Beziehung, Fixierung usw., entfernen uns damit jedoch zugleich immer mehr vom Wesen der Sache. Daß ferner Werterleben je nach der Bezüglichkeit des Fühlens auf den Umfang der Gesamtexistenz des Wertenden — z. B. im Fühlen „des" Angenehmen immer mit Bezug auf die Ein-

46. Vgl. N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin u. Leipzig 1921, S. 166 ff.

heit einer sinnlichen Natur überhaupt, während der „Umfang" des ästhetischen Fühlens wieder anders bestimmt ist (vgl. Scheler, Formalismus S. 104 ff.) — Sinneinheiten eben in jenen „Wertmodalitäten" des Angenehmen, Schönen usw. konstituiert, — ferner, daß Werte nicht im Gebiete idealer Bedeutungen aufgehen (vgl. Formalismus S. 165 f.), sondern darüber hinaus ein Seinsverhältnis des Wertenden zu seiner Welt bezeichnen, sollte hier nicht bestritten werden. Was bestritten werden muß, ist, daß solche Einheiten des Sinnes absolutes Sein darstellen sollen, und die Behauptung, daß apriori alles Wertleben an ihnen als gegenständlichen Größen eine letzte Grenze und in ihrem Bereiche letzte Erfüllung finden soll. Die Wertmodalitäten besitzen nicht einmal streng phänomenale Einheit, da sie bezüglich ihres Gehaltes der Irrationalität des Lebens unterliegen. Dies ist auch der tiefere Grund, weshalb alle Einteilungen, Klassifizierungen und Gruppierungen der Wertbegriffe immer wieder anders aussehen, stets Neuigkeiten zeigen können und selbst in sich oft variabel gehalten sind (so sind die Wertbegriffe auch bei Scheler keineswegs einheitlich fixiert, und über einzelne seiner Klassifizierungen ließe sich sehr streiten[47]). Daß sie sich in den großen Grundzügen doch immer wieder gleichen, kann man dem Einzelnen schwerlich als Verdienst anrechnen. Denn eine Notwendigkeit dafür, daß es so ist, ist bisher noch von niemandem eindeutig begriffen worden. — Betrachtet man die Wertbegriffe jedoch als Sinneseinheiten, so verschiebt sich das Problem in einer Richtung, die gleichzeitig zu der ursprünglichen Problemlage der phänomenologischen Forschung zurückführt: Die Qualität der fühlenden Akte, ihre Materie und ihr unverfälschter Bezug auf Umweltlich-Gegenständliches wird Sondergebiet der „Wertlehre".

Eine Gleichsetzung von „Sinn" und „Wert" der Art, wie sie Rickert vornimmt,[48] werden wir hier gleichfalls bekämpfen müssen. Das, was Scheler „Werte" nannte und was Rickert zuweilen den „Sinn" eines Aktes nennt, enthüllte sich als ein allgemeiner Gegenstand der Logik. Der „Sinn" ist, wie alle allgemeinen Gegenstände, an die Kategorien der Gegenständlichkeit überhaupt gebunden und gründet sich auf die gegenständlichen Aktintentionen des Bewußtseins. Da das Werthafte nun, wie

47. So wird z. B. der Wert „Edel" zu den vitalen Werten gezählt, während er gewiß auch den ästhetischen nahe steht.

48. System I, S. 119 u. ö.

wir sahen, nicht in das Gegenständliche fallen kann, darf auch das Sinnproblem — wenn man „Sinn" stets als die logische Einheit einer Wertungsqualität festhält — nicht einfach mit dem Wertproblem identifiziert werden. Jenes kann erst dann gestellt werden, wenn das seinem Wesen nach nicht-gegenständliche Werthafte irgendwie objektiviert ist. Dies geschieht überall da, wo von „Werten" im üblichen Sinne gesprochen wird. Dann ist der Gehalt der Wertung bereits durch eine objektivierende (wirkende oder erkennende) Funktion hindurchgegangen und wird zum Objekt der Erkenntnis. Als solches aber unterliegt er durchaus den Bedingungen des Erkennens, seinem gegenständlichen Apriori, und bietet für die reine Werttheorie zunächst kein Problem mehr.[49]

IV. Das Verhältnis der Psychologie zur Wertlehre überhaupt.

In der ursprünglichen phänomenologischen These, daß zu einem Akt ein Gegenstand gehöre, liegt also noch gar nichts darüber beschlossen, ob Werte ihrem Wesen nach — sofern sie nicht zu Gegenständen der Beurteilung gemacht werden — gegenständlich seien. Da sie vielmehr Realität einzig im Erleben besitzen, die Akte des Erlebens im Fühlen aber gleichwohl intentionalen Charakter haben, so kann diese Intention nicht auf ein metaphysisch postuliertes System gegenständlicher Werte gehen, sondern nur auf den im Erleben gegebenen und erfahrenen Zusammenhang des Wertbewußtseins selbst. Dieser ist der einzig mögliche Gegenstand ethischer Beurteilung. Wir stehen hier an dem Punkte, wo logisches und Wertbewußtsein in der Einheit der Welterfahrung zusammenfallen und das Erlebte sich unmittelbar im Objektzusammenhang widerspiegelt. Die Auseinanderreißung der beiden Sphären — der logischen und der werthaften — scheint von hier aus unmöglich, da ihr innerster Zusammenhang im Lebensvollzuge offenbar ist. Wie sehr muß

49. Zieht man hieraus radikale Konsequenzen für die Terminologie, so wird man den althergebrachten Terminus „Wert" überhaupt abtun oder lediglich zur Bezeichnung der Verhältnisse innerhalb der axiologischen Einheit des Bewußtseins verwenden wollen. Er würde dann einfach das wiedergeben, was man jetzt durch Umschreibung auszudrücken genötigt ist, etwa: der Sinn, den ein Akt im Ganzen des Wertlebens hat..., wobei übrigens das Wort „Sinn", ganz in der oben bezeichneten Bedeutung gebraucht, bereits die axiologische Bedeutung dieses Wertbegriffs kennzeichnet.

nun eine Theorie unmöglich erscheinen, welche neben oder über den realen Gegenständen ein Reich „materialer" Werte, von jenen losgelöst, errichten will. Auch ein Wertfühlen im Sinne dieser Theorie (Fühlen von gegenständlichen Werten) gibt es nicht, sondern nur ein wertgesättigtes Fühlen, das in schlichter Beziehung auf eine „Welt" seine eigene Dignität erfährt. Das Widerstandserlebnis einer dinglichen Umwelt, die empirische Gebundenheit des Subjekts mit ihrem Zwange, sich wertend zu orientieren, ist — wie gleichfalls „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt", — das ursprüngliche Erlebnis des Wertbewußtseins. Niemals jedoch können die idealgesetzlichen Zusammenhänge des Wertbewußtseins selbst auf Gegenständliches zurückgeführt werden. Sie sind vielmehr Voraussetzung jeder Wertung, wie die logischen Normen Voraussetzung alles Denkens sind.

Halten wir fest, was sich aus dieser Erörterung als Ergebnis bereits gewinnen läßt, so läßt sich zusammenfassend sagen: Die Ordnung der Wertungen in einem axiologischen System ist nicht ihrerseits von objektiven (gegenständlich gedachten) Werten bestimmt, sondern bestimmt selbst erst als Quelle aller Sinngebung die Formierung der Wertwelt. Daß die Werte dann als „selbständige" (begriffliche) Gegenstände einem Bewußtsein „gegenüberstehen" zu können scheinen, ist daher nicht etwa einem Absolut-Sein derselben als Gegenständen, sondern den Funktionen des Bewußtseins zuzuschreiben, kraft welcher sich Gegenstandsbeziehungen überhaupt nach kategorial-logischen Momenten konstituieren. Es folgt hieraus, daß auch das Problem einer Rangordnung material bestimmter und erfüllter Werte gegenstandslos ist. Wenn es eine Rangordnung im Wertleben gibt — und es scheint uns durchaus so —, so muß sie also auf einer anderen, noch aufzufindenden Basis beruhen.

Es läßt sich aber weiterhin bereits sagen: Durch eine derartige Aufklärung der Werttheorie über sich selbst, wie hier angestrebt, erfährt diese ihrer gesamten Bedeutung nach eine Verschiebung. Das Gegenstandsproblem als solches ist als ein Scheinproblem erwiesen, welches nur infolge der Vermengung des Erlebnisbegriffes mit den ihm völlig inadäquaten Begriffen der Gegenständlichkeit entstehen konnte. Das Wesen des Wertes kann somit auf der bisherigen Grundlage überhaupt nicht erfaßt werden. Es enthüllt sich erst dann, wenn die Wertungsakte wieder zum Ganzen des Erlebniskomplexes in Beziehung gesetzt und

dessen Richtungsbestimmtheiten in der Form eines axiologischen Systems begriffen werden. —

Der Verfasser muß es sich versagen, an dieser Stelle die Entwicklungslinie aufzuzeigen, welche innerhalb der neuzeitlichen Psychologie mit Notwendigkeit zu einer Vergegenständlichung alles ursprünglich Erlebnismäßigen geführt hat und in der philosophischen Psychologie dann Ergebnisse äußerster Konsequenz wie die Scheler'sche Theorie zeitigte.[50] Unter dem methodischen Vorurteil, Psychologie habe es mit gegenständlich fixierbaren oder gar meßbaren „Bewußtseinsinhalten" zu tun, hat die Behandlung der Wertfragen naturgemäß am meisten gelitten. Soviel dürfte aus den Ausführungen des vorstehenden Abschnitts jedenfalls klar geworden sein: daß die Kritik der Theorie Max Schelers nicht nur sie selbst, sondern wesentliche Züge der modernen Wertlehre überhaupt betrifft. Wir finden die abgelehnte Tendenz zur Vergegenständlichung in dieser weit verbreitet, so auch in der Geltungstheorie Rickerts. Denn liegt hier auch eine gewisse Klarheit bezüglich der für das Wertproblem unzulänglichen Methoden der Psychologie vor und soll daher das Werthafte außerhalb der Psychologie, ihrer Objekte und ihres Subjekts aufgewiesen werden, so bleiben „die Werte" doch hier ebenfalls an Hand von Gegenstandssphären der Kultur abgegrenzte Einheiten, die einem in seiner Wesensart höchst unbestimmten Subjekt (s. o. Exkurs über den Bewußtseinsbegriff) entgegengestellt werden. Spranger weist in seinem Rickert-Aufsatz (Logos XII, 1 S. 188) darauf hin, daß das Wirklichkeitsproblem in der Rickertschen Lehre nicht genügend zum Problem gemacht sei. Wir werden uns dieser Kritik umso eher anschließen müssen, als sich uns aus der bei Rickert bestehenden Unklarheit hinsichtlich der beiden Begriffe „Subjekt" und „Wirklichkeit" weiterhin die Gefahr zu erheben scheint, daß auch die von ihm vor allem behauptete Idealität der Werte durch sie mitgetroffen und in Frage gestellt wird. Rickert glaubt nämlich, aus der Tatsache, daß sich unser Leben in der Sinnenwelt abspielt, schließen zu müssen, daß auch

50. Einen Einblick in diesen Zusammenhang gewährt M. Dessoir, Abriß einer Geschichte der Psychologie (Heidelberg 1911). Auch Dessoir betrachtet die Einführung des Kausalitätsprinzips, in Verbindung mit der naturwissenschaftlichen und mathematischen Methode, in die Wissenschaft von der Seele als den Umschwung zu einer verdinglichenden Psychologie (S. 84 ff.), welche dann in einer allgemeinen Vergegenständlichung aller Erlebnisbegriffe endete.

die Werte an realen Objekten „haften", die dadurch zu Gütern werden.[51] Dies aber macht die Idealität der Werte sofort wieder problematisch: Entweder der Wert ist eine Geltungseinheit in sich und damit niemals Bestandteil der Dingwelt, „haftet" also auch niemals an dieser, oder er verliert mit der Haftung an der Dingwelt seine spezifische ideale Eigenheit, indem er in die Relativität alles Dinglich-Gegenständlichen hineingezogen wird.

Scheler betont mit Recht,[52] daß die sogenannten „Kulturwerte" ihrer Natur nach bereits zur Güterwertsphäre gehören und erst als „Konsekutivwerte" für geistige Werte überhaupt verstanden werden können, daß also diese jenen dem Ursprung nach voraufgehen und nicht erst aus ihnen irgendwie extrahiert werden.[53] (Vgl. hierzu Rickert, a. a. O. S. 320 ff., der den umgekehrten Weg einschlägt, indem er in der vorhandenen und geschichtlich überlieferten Kulturwelt das eigentliche Material der Wertlehre erblicken zu können glaubt). Scheler sieht auch richtig, daß die tatsächlichen Strebungen modernen Seelenlebens von Rickerts Kulturauffassung mehr und mehr wegdrängen. Das stete Sichentfernen der ethischen Bewußtseinssphäre von allen rein „zivilisatorischen" Nützlichkeitswerten ist nur ein Beweis dafür, daß zwischen dem ethischen Zentrum des wertenden Lebens und den Sachwerten der Kultur überhaupt kein notwendiger, sondern nur ein empirischer Zusammenhang besteht. Das Wesenseigentümliche des Wertbewußtseins muß also außerhalb aller sogenannten „Kulturwerte" zu finden und in sich von diesen unabhängig sein.

Die Momente, welche eine Behandlung des Wertproblems mit den Mitteln der bisherigen psychologischen Philosophie als endgültig aussichtslos erscheinen lassen, können etwa so zusammengefaßt werden:

1. Die Fragestellung dieser Psychologie ist von vornherein in der Weise beschränkt, daß das Werthafte entweder gänzlich außerhalb ihres Rahmens bleibt oder eine Zurückdeutung auf anders geartete Phänomene erfährt, welche dem Werthaften ihrem Wesen nach fremd sind (Beispiele im II. Teile dieser Arbeit), oder aber in Sinnbegriffen derart hyposta-

51. System I S. 96.

52. Formalismus S. 107.

53. Dafür, daß die Logik der Ethik und Aesthetik überhaupt nicht als eine Wertwissenschaft gleichgeordnet werden kann, führt Scheler, Formalismus S. 191, gleichfalls überzeugende Gründe an.

siert wird, daß sich letztlich eine unhaltbare Metaphysik absoluter Wesenheiten ergibt.

2. Es muß als unmöglich bezeichnet werden, mittels dieser Psychologie insbesondere die reine Akt-Struktur des Wertbewußtseins zu erfassen, weil das Erleben und seine Akte sich ihrem Wesen nach den Begriffen der Gegenständlichkeit überhaupt entziehen.

V. Versuch einer neuen Bestimmung der Werthaftigkeit.

Es kann hier nur der Versuch gemacht werden, die Linie anzudeuten, auf welcher von diesem Punkte der Betrachtung aus eine Fortentwicklung der Wertlehre möglich erscheint. Wichtige Probleme der Werttheorie, an welchen sich eine jede Lehre zu bewähren hat, werden hierbei zunächst am Wege liegen bleiben müssen. Doch geschieht dies nicht deshalb, weil etwa prinzipiell ein Zusammenhang zwischen ihnen und dem hier vertretenen Standpunkt nicht herzustellen wäre. Im Gegenteil hofft der Verfasser, daß er die ausstehenden Lösungen, welche auch hier bereits vorbereitet sind, in einer späteren Arbeit vorzulegen Gelegenheit haben wird. Solche Probleme, die im folgenden nur gestreift werden, sind vor allem: Die Probleme der Individualität und Relativität, das Problem der Kultur-Synthese (welches den Zusammenhang des Wertbewußtseins mit der gegenständlichen Welt in der objektiven realen Kultur und die Abgrenzung innerhalb derselben nach Kulturgebieten betrifft), das Problem des Aesthetischen als eines Sonderproblems für die Wertlehre und das Problem der Rangordnung.

Einen bahnbrechenden Versuch, unter Ausschaltung der gegenständlichen Sphäre dem Wertproblem näherzukommen, hatten wir in Brentanos ethischer Schrift kennen gelernt. Was Brentano wollte, wurde später entweder nicht beachtet oder, wie bei Scheler, gerade in seiner unfruchtbaren Tendenz entwickelt. Auf diesen Versuch, das Wertleben aus sich selbst und doch systematisch zu verstehen, wird man also zurückzugehen haben. Ein erster Schritt war die Heraushebung des Reinen Fühlens als einer selbständigen Funktion des erlebenden Bewußtseins. Dies ermöglichte es wieder, von einem axiologischen System zu sprechen, welches seinem Sinne nach auf das Subjekt schlechthin bezogen war. Das Wertleben sollte nach Brentano eine Eigengesetzlichkeit besitzen und diese dem erkennenden Auge zugäng-

lich gemacht werden. Natürlich muß sie, sofern sie überhaupt erkennbar sein soll, in dem einen umfassenden Gegenstand der Erkenntnis: in der erfahrbaren Welt der Gegenstände und Personen, irgendeinen für die Erkenntnis greifbaren Ausdruck haben. In seiner Beziehung auf eine gegenständliche Welt erhält das wertende Bewußtsein nun bereits eine ganz bestimmte Formeinheit, welche sich jedoch von allem Gegenständlichen als solchem, insbesondere der Kultur- und Güterwelt, als Wesenszusammenhang besonderer Art abhebt. Dieser ist der gesuchte „Gegenstand" der Erkenntnis — darum aber nicht selbst wesentlich gegenständlich — und soll nach seinen inneren Zusammenhängen durchforscht werden.

Die Idee der Axiologie und ihr materiales Prinzip.

Was Brentano und ihm folgend Scheler nun an axiologischen oder axiomatischen Bestimmungen vorweisen, entspricht zweifellos dieser Idee nicht. Die Axiomatik Brentanos soll das Konkurrenz- und Intensitätsverhältnis der Akte des Vorziehens erfassen; sie untersteht dem Prinzip der Summierung, welches besagt, daß stets die Summe des verwirklichbaren Guten besser sei als der einzelne Summand. Ein solches Prinzip kann jedoch nur das Verhältnis des Seins (des Verwirklichbaren) zu positiven und negativen Wertgehalten betreffen, niemals die Akte des Wertens selbst. Ebenso setzt die Schelersche „reine Axiologie"[54] durchaus ein Sein, nämlich das Sein von (gegenständlichen) Werten voraus, betrifft also gleichfalls gegenständliche Verhältnisse. Einen Ansatz zu echt axiologischer Bestimmung finden wir indes Formalismus S. 88 ff., wo die Beziehungen des Werterlebens zu Zeitlichkeit und Räumlichkeit überhaupt berührt werden, auch da, wo die Wertexistenz einer Person als Träger eines Evidenzbewußtseins von Werthaftigkeit im Mittelpunkte der Untersuchung steht (a. a. O. S. 97 f.). Der Wert dieser Aufstellungen wird freilich durch ihre unmittelbare Beziehung auf die Gesamtposition des Autors erheblich beeinträchtigt; auch bezeichnen sie nicht die Grundverhältnisse, welche wir hier im Auge haben.

Eine „innere Vorzüglichkeit" der Akte war nach Brentano das Kriterium ihrer „Richtigkeit" — oder, wie wir es formulieren wollen: Im und mit dem Werterleben ist zugleich auch sein

54. Formalismus S. 79 ff.

Evidenzcharakter gegeben, ohne daß es einer Bestätigung durch „Erfahrung" irgend welcher Art bedürfte. Wir haben folglich im Erleben selbst eine Evidenz, welche in keiner Weise gegenständlich gebunden ist. Wenn Martin Heidegger[55] den Logiker Brentano des Psychologismus zeiht, so scheint diese Kritik nicht unberechtigt, sofern „Logik" eine Analyse des Urteilssinnes sein soll und nichts von „Psychologie" in ihr vorkommen, also „die Eigenwirklichkeit des logischen Gegenstandes gegenüber einer psychischen Realität" (S. 53) nicht zerstört werden darf. Bezüglich der Wertlehre aber liegt die Sache anders.

Wesentliche Teile der bisherigen Untersuchung waren dem Nachweis gewidmet, daß das Werthafte niemals am Gegenstande haften kann, sondern in dem Bereich des Fühlens, weiterhin des zentralen Aktbewußtseins zu suchen ist. Dem ethischen Relativismus (und damit auch dem Psychologismus) ist nun gerade dadurch der Boden entzogen, daß Brentano im Erlebniszentrum, in den Akten des Fühlens selbst, einen Evidenzcharakter feststellte, welcher jeder Wertung eine apriorische „Sanktion" erteilt. Es ist zweifellos richtig, zu sagen: Eine Wertung kann, als psychische Tätigkeit, nie wahr oder falsch sein; denn sie ist eben oder ist nicht. Aber die Wertungstätigkeit trägt zugleich in sich das Kriterium ihrer Güte, insofern sie mehr ist als „Tätigkeit" (Geschehen) und in ihr die Beziehung auf eine objektive Ordnung des Erlebens als wesentlich mitenthalten ist. Diese stellt sich dar in der Verknüpfung des singulären Erlebnisses mit dem Gesamt-Erleben des (individuellen) Subjekts: Die einzelne Wertung erhält einen Ordnungs-Sinn aus ihrem Zusammenhang mit der Erlebnisstruktur überhaupt. Wir haben hier das formale Prinzip des Wertlebens und damit den Maßstab seiner Objektivität: Je intensiver die einzelne Wertung mit der Wesensart des individuellen Wertlebens (Erlebens) zusammenklingt, umso weniger wird sie zufällig („un-wesentlich"), umso mehr erhält sie den Charakter der Notwendigkeit.[56] Denn alle Wertungen unterliegen der Gesetzesstruktur eines auffassenden Bewußtseins, einem geschlossenen

55. Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Dissert. Leipz. 1914.

56. Wir vermuten, daß auch F. Krueger (Der Begriff des Absolut-Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, Leipz. 98, S. 52) diesen Gedanken im Auge hatte, als er meinte, es könne nicht mehr als ein absolut Wertvolles geben und unbedingter Wert könne nur dem Verhältnis der „Werte" zueinander zukommen.

Zusammenhang, welcher „in der Beziehung auf eine erlebbare Werteinheit, d. h. im geistigen Ich, seinen Mittelpunkt hat“.[57]

Ehe wir aber die Besonderheit jenes Zusammenhangs genauer bestimmen können, bedarf es noch der folgenden Gedankenführung: Wenn es Unterschiede im Wertleben geben soll, wie zwischen „besser“ und „schlechter“, „höher“ und „niedriger“ an Wert usw., so muß es auch ein objektives Merkmal dieses Unterschieds geben. Brentano glaubte dieses gleichfalls in die Aktstruktur verlegen zu müssen und fand es in Akten besonderer Art, denen des Vorziehens und Nachsetzens. Wir glauben indes nicht, daß man den Akt des Werterlebens einer solchen inneren Gliederung unterziehen kann, ohne dem einfachen Tatbestande des Erlebens Gewalt anzutun.[58] Was vielmehr mit jener „höheren“ Liebe geliebt wird, die das Gute konstituiert, ist auch dem Wertbewußtsein selbst als „höher“ gegeben, ebenso als „niedriger“, wozu die Liebe „niedriger“ ist. In den Kategorien des Höher und Niedriger erfassen wir echte und ursprüngliche Gegebenheiten des Wertbewußtseins, und wir haben nun nach dem materialen Prinzip zu fragen, welches unserm formalen Prinzip in der Weise Gehalt gibt, daß die Erfahrung des konkreten Wertbewußtseins in seinen Vorzugsverhältnissen verständlich und dabei doch die Geschlossenheit des Bewußtseinszusammenhangs nicht aufgehoben wird. Der systematische Gedanke der Axiologie fordert dann letztlich einen Begriff höchster Werthaftigkeit überhaupt, als das Korrelat voll erfüllten Wertlebens.

Man könnte geltend machen wollen: Wenn jede gegenständlich bindende Festsetzung der Wertbegriffe abgelehnt wird, so kann es ja ein material bestimmtes „Gut“ gar nicht mehr geben, und auch sein Begriff, der doch zugleich Maßstab für das Wertbewußtsein sein soll, muß ganz im Unbestimmten zerfließen. Wir können jedoch diesen Gedanken nicht als Einwand gelten lassen. Denn das Gute ist in der Tat, was seine inhaltliche Bestimmung betrifft, ebenso der gegenständlichen Relativität unterworfen wie jeder „Wert“, der an den Kulturgütern „haften“ soll. Aber er konstituiert sich in jedem Akt, in welchem ein „höher“ als Wertgehalt erlebt wird. So kann man sagen: Jede Erhöhung

57. E. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Teubner 1922, S. 20.

58. Vgl. die Schelersche Konstruktion Wertfühlen-Lieben-Vorziehen; von einer solchen Dreiteilung vermögen wir im phänomenalen Erlebnisbestande nichts zu entdecken.

des Wertlebens ist als solche „gut", und seine Vollkommenheit wäre das „Gute an sich". Freilich verliert das Wertleben niemals seinen Transzendierungscharakter, seine Intention auf „Mehr", auf „Höheres" — wie viele Täuschungen über die möglichen Arten einer solchen Erhöhung auch immer vorliegen —, und im Lebensprozesse wandelt es sich ständig. Aber das Prinzip dieses Wandels, der Hebel aller konkreten Wertsetzungen, ist das axiologische Bewußtsein, welches sich im Lebensvollzuge unmittelbar wirksam zeigt. Wo nun eine Erlebnisintention auf einen bestimmten oder „denselben Wert" als irgendwie bereits bekannten vorliegt, da muß auch schon eine vielleicht oft genug ungewußte Gewißheit von den idealen Verhältnissen des Wertbewußtseins bestehen, die, als gesetzlich strukturierter Zusammenhang, Bewußtseinshintergrund der Intention sind.

Bedenken gegen die innere Berechtigung des axiologischen Gedankens könnten nun noch gerade von jener Seite erhoben werden, welche die Individualität als das letztlich Wert-Bestimmende anerkennt. Man würde etwa einwenden: die sittliche Evidenz, welche hier als oberstes Prinzip des Wertbewußtseins angerufen wird, ist eine sehr zweifelhafte Sache. Denn mit Berufung auf dieselbe „Intuition" oder ein gleiches „Evidenzbewußtsein" komme der eine eben zu dieser, der andere zur entgegengesetzten Meinung darüber, was wertvoll sei. Dem ist entgegenzuhalten: Das Recht des Individuums, seine eigenen Wertsetzungen vorzunehmen, soll mit dieser Objektivitätslehre gar nicht angetastet werden. Es muß jedoch betont werden, daß in aller konkreten Wertsetzung jenes apriorische Element enthalten ist, welches in der Idee der Axiologie Gestalt gewinnt. Es betrifft die formale Struktur eines sittlich „richtigen" Bewußtseins, gemäß welcher alle Entscheidungen des Wertlebens, und wie bewußte Willensentschlüsse nicht minder auch alles nicht-gewußte Werten und Handeln vollzogen werden. Das individuelle Subjekt weiß von einem Besser oder Schlechter, von Höher und Niedriger der Wertung nur, weil es durch die Idee höherer Werthaftigkeit überhaupt axiologisch gebunden ist.

Das materiale, die formale Struktur des axiologischen Bewußtseins ergänzende Prinzip kann nun nicht mehr schwer aufzuweisen sein. Da, wo jene Verhältnisse des Höher und Niedriger, ihre innere und notwendige Beziehung durchleuchtet werden, erfassen wir die Struktur der Wertverfassung des Menschen. Nun ist aber die einzige und ausschließliche Art der Gegebenheit einer

„Person" als konkretes, werterfülltes Sein „allein ihr Aktvollzug selbst...., in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt".[59] In diesem erscheint sie auch als Gegenstand der erfahrbaren, historischen Welt, als Persönlichkeit. — Die Untersuchungen, welche J. Volkelt[60] u. a. über das Wertungsverfahren der Historiker angestellt haben, haben gezeigt, wie auch für die Wertungen des Historikers die Idee eines Idealmenschen (oder eines bestimmten Kulturideals) leitend ist. Die Wertungen des Historikers sind zwar zunächst rein subjektiv, lediglich „emotional". Aber die Forschung als Ganzes, welche Gesetzeseinsicht auch hinsichtlich des Wertseins erwartet, sucht die Idee einer menschlich-persönlichen Totalität festzuhalten. So wird alle Werterfahrung von der Idee eines höheren Menschentums mitbestimmt. Auch nach Scheler[61] ist es das Vorbild als „Ideal", welches auf das Wertbewußtsein eine formende Wirksamkeit ausübt. Nur müssen wir das autonomische Prinzip dieser Ideal-Bildung stärker betonen als es Scheler tut, der die Entstehung des Vorbildes vornehmlich aus dem — trotz gegenteiliger Behauptungen (a. a. O. S. 598) — heteronomischen Prinzip des „reinen guten Beispiels" verständlich machen möchte. Bei einem solchen Versuch bleibt nämlich unberücksichtigt, was als Wertungsmöglichkeit an individuellem Gehalt im wertenden Subjekt vorgegeben ist. Dieses Vorgegebene im Individuum bestimmt allererst den Umkreis möglicher Idealbildung für ein Individuum und begründet die Relativität aller material-konkreten Wertsetzung. Lehnt man ferner die Absolutsetzung der Wertbegriffe ab, so wird auch die Bedeutung der ihnen zugeordneten absoluten Wertpersonentypen wie „der Heilige", „der Held" usw. problematisch, damit aber auch die prätendierte fundamentale Bedeutung der „Gefolgschaft" als eines Verhältnisses realer Personen zueinander.[62]

Wenn man nun von „Vorbildern" redet, so liegt es nahe, gerade das Bildhafte als ein Grundelement des Wertens zunächst einmal hervorzuheben. In allem Werterleben, so auch im Streben, im Zwecksetzen usw. ist in der Tat eine Bildkomponente enthalten, welche die Beziehung auf die Wirklichkeit der gegenständlichen

---

59. Scheler, Formalismus S. 402.

60. J. Volkelt, Die Gefühlsgewißheit, München 1922, S. 73.

61. Formalismus S. 596 ff. über „Das Gesetz des Ursprungs des je herrschenden Ethos. Vorbild und Nachbild."

62. Vgl. hierzu Formalismus S. 606: „Die faktischen Vorbilder entspringen in Menschen an irgendwelchen anderen faktischen Menschen...".

Welt dadurch herstellt, daß sie das Zu-Realisierende in erfüllender Anschauung gibt. Daß der Bildinhalt indes einem Werterleben nicht voraufgeht, sondern die Werthaftigkeit der Bildgegenstände schon in einem ursprünglicheren Verhältnis vorgefühlt wird, daher auch ein in seiner besonderen unverwechselbaren Qualität erlebbares „Gerichtetsein" aller Zweck- und Zielbestimmung zugrunde liegt, hat Scheler gezeigt.[63] Daran ändert sich auch für uns nichts, zumal wir die grundlegende Bedeutung des axiologischen Bewußtseins bereits ausdrücklich hervorgehoben haben.

Wir gelangen hier an die Stelle, an der das Aesthetische eine ganz entscheidende Rolle für das Wertbewußtsein übernimmt. Denn die imaginativen Gegenstände, welche dem Wertbewußtsein Leitbilder werden und seine Realisierungstendenz aus einem bloßen Gerichtetsein zu anschaulicher Klarheit erheben, erhalten durch die ästhetische Funktion ihre Formung. Sie vermittelt die Auswirkung des reinen, axiologisch bestimmten Bewußtseins in der gegenständlichen Welt, indem sie dem Erleben allererst eine konkrete Bestimmung gibt und die Maße des auffassenden Bewußtseins in Erlebbares projiziert. Das Aesthetische betrifft daher keineswegs das künstlerische Verhalten allein; es ist in der Form von Wunschbildern, welche immer auf die reine Strukturform des axiologischen Bewußtseins bezogen sind, leitend für jedes Wertverhalten. Das imaginativ Erlebte erhält, als in einer unmittelbaren Beziehung zum Ganzen des Wertlebens stehend, in demselben zugleich motivierende Kraft.

In welcher Form sich solches Erleben niederschlägt, und ob es dies überhaupt explicite (als Kunst in der gegenständlich-imaginativen Sphäre) tut oder vielleicht unmittelbar in praktisches Wirken oder in Formen wissenschaftlicher Gestaltung übergeht, spielt für die Wertlehre als solche keine Rolle. Auch das, was wir Kunst nennen, steht ja nicht isoliert neben allen andern Kulturgebilden, sondern erhebt Anspruch darauf, für das Ganze etwas zu sein und diesem einen notwendigen Sinn mitzuteilen, welcher über die künstlerische Formung selbst hinausweist. Das Problem der Kunst als eines gegenständlichen Zusammenhangs ist ein solches der Kulturphilosophie im engeren Sinne, welche auch der Beziehung auf das Historische, die Entwicklung des Menschen und seiner geistigen Betätigung nicht wird entraten können; es ist keineswegs primär ein Problem der Wertlehre.

63. Formalismus S. 26 ff. u. S. 206.

Denn für die Wertlehre entfällt alles, was nur mit den Mitteln der gegenständlich gebundenen Wissenschaften zu erfassen ist, wie die Idee der „Wertgebiete“ oder der Gliederung derselben in bestimmte Sachzusammenhänge. Das axiologische Prinzip lehrt uns, daß der Charakter der Werthaftigkeit nicht in gegenständlich abgegrenzten Materien liegen kann, sondern nur im Wertbewußtsein selbst, welches alle gegenständlichen Inhalte umgreift. Seine Intention ist die auf Realisierung der Wertungsordnung als solcher, sein materiales Prinzip die Idee einer Erhöhung des Menschen. Der Wertlehre bleibt somit gerade das vorbehalten, was keine Teilwissenschaft zu leisten imstande ist, welche sich mit der Struktur eines „Wertgebietes“ befaßt,[64] nämlich die Herstellung eines übergegenständlichen Zusammenhangs.[65]

Das Problem der Kultur.

Es bleibt nunmehr noch immer die Frage zu erörtern, wie ein Verständnis des ganzen Kulturzusammenhangs auf Grund einer solchen Wertlehre möglich sein soll. Wie kommt jene Verknüpfung des Werthaften mit der Wirklichkeit zustande, die in synthetischer Einheit der Polaritäten Subjekt und Objekt das herstellt, was „objektiver Geist“ genannt wird?[66] Diese Synthesis ist dieselbe wie zwischen „Form“ und „Inhalt“ der Kultur. Wenn man nämlich die Gliederung der Wertwelt auf Grund vorgefundener und möglichem Wandel immer zugänglicher „Kulturgebiete“ ablehnt, so wird damit keineswegs geleugnet, daß das Wertbe-

---

64. Die Psychologie, als Wissenschaft von der Wirklichkeit des Seelenlebens, wird ihre Hauptaufgabe darin sehen müssen, die aktuellen Sinnrichtungen des seelischen Lebens systematisch darzustellen; sie sind Objekte der Wirklichkeitserkenntnis. Auch wird es der Psychologie obliegen, die Strukturen der einzelnen Wertgebiete nach ihren inneren Gesetzen bloßzulegen. (Vgl. Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur Geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschr. Joh. Volkelt 1918, S. 374: „Es gibt ... soviele Zweige der Psychologie als es Gegenstandsgebiete gibt,“ auch die Strukturanalysen der „Lebensformen“). Die Philosophie, welche den werthaften Zusammenhang alles Seienden in sich aufzuweisen hat, würde durch eine Selbstbeschränkung der Psychologie auf diese Aufgabe nur gefördert werden.

65. Die hierher gehörenden Verhältnisse konnten an diesem Orte nur andeutungsweise berührt werden. Es kam vor allem darauf an, das Phänomen der Werthaftigkeit in seiner Selbständigkeit gegenüber jeder Art von Gegenständlichem hervortreten zu lassen.

66. s. Spranger, Lebensformen S. 94.

wußtsein Gestaltungstendenz auf das Reale hat und es sich im historischen Prozeß gestaltend zu unterwerfen strebt.

Rickerts Versuch, das Gefüge der Welt dem Wertprinzip zu unterstellen, mußte bereits wegen der in seinem System vorgenommenen Vergegenständlichung der Wertbegriffe als gescheitert angesehen werden. Gerade in diesem System bleibt aber auch die „Vermählung" von Subjekt und Objekt[67] und von Wert mit gegenständlicher Welt, welche das Ziel alles Verstehens bildet, unerklärlich. Denn im Rickertschen „Weltknoten" ist das Problem der Synthese keineswegs gelöst. Wollen wir die Welt nicht nur denken, sondern auch denkend verstehen, so ist der „Weltknoten", d. h. die ursprüngliche Verbundenheit des Einen und des Andern, Ziel des Weges durch das Denken und nicht in einer „Prophysik" als das Vorwissenschaftliche abzutun. Es muß vielmehr eine verständliche Verbindung zwischen dem axiologischen Bewußtsein und den historisch-gegenständlichen Gestaltungen des Wertlebens aufgezeigt werden können.

Allem konkreten Erleben verleiht das axiologische Bewußtsein die werthafte Bestimmung. Es ist folglich für den gesamten Erfahrungszusammenhang letzte Stütze, da nicht nur das gegenständliche Auffassen der Welt apriorische Prinzipien erfordert, sondern auch die Auffassung ihres Bedeutungsgehaltes überhaupt, sofern dieser mehr als zufällig und in irgend einem Sinne relevant sein soll. Das Bewußtsein der einen schlechthin gültigen Strukturgesetzlichkeit ist es, welches den Geist im Flusse historischen Geschehens zur Erfüllung seiner Werthaftigkeit herausfordert und zugleich die apriorische Grundlage alles Verstehens abgibt. Durch das Verstehen aber erfassen wir die einmalige und eigentümliche Wertbeziehung eines Kulturgebildes und lernen die Bedingtheit ihrer besonderen gegenständlichen Ausformung erkennen.

Der Streit, der zwischen Relativisten und Historikern einerseits und ethischen Absolutisten andererseits entbrannt ist, würde durch die hier entwickelte Objektivitätslehre vom Werte gegenstandslos: Die absolute Wertskepsis, welche im Hinblick auf die ewig wechselnden Wertschätzungen des faktisch-historischen Lebens jede ethische Lehre zu verschlingen drohte, ist ebenso unbegründet, wie die Meinung, es gäbe gewisse gegenständlich-kon-

67. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften ..., S. 33.

krete „Werte", welche — etwa im historischen Prozeß entwickelt oder zur Erscheinung gebracht — unvergänglich und von absoluter Gültigkeit seien. Der konkrete „Wert" vielmehr ist stets dem relativierenden Prozeß des Geschehens, damit der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit verfallen. Das eigentlich Werthafte hingegen liegt gar nicht hier, in diesem System von zeitlichen Wertschätzungen oder „Kulturwerten", sondern in der Beziehung, die dieses auf die objektive Ordnung des Fühlens in jenem „Bewußtsein" hat, welches als letzter Beziehungspunkt unseres Denkens zugleich die Verknüpfungseinheit aller psychischen „Akte" ist.

Die Philosophie hat es infolgedessen nicht mehr nötig, aus der Not eine Tugend zu machen, indem sie der Geschichtsforschung die Feststellung der Werte im Strome des Geschehens jeweils überläßt; denn sie hat den apriorisch-rationalen Maßstab für das Wertbewußtsein in der Idee der Axiologie. Zugleich besteht für sie kein ersichtlicher Zwang mehr, der Historie Gewalt anzutun und etwa „aus eigenem Vermögen rationale oder irrationale Geschichtsbilder und Geschichtsziele aufzustellen".[68] In ihr selbst liegt die Bedingung zu einer Synthese der Kultur, welche aus dem Material der Historie niemals mit Sicherheit zu gewinnen ist. Die Belastung mit der Historie, das Wissen um fremde Relativitäten hindert zweifellos bis zu einem gewissen Grade die Entfaltung jenes ursprünglichen ethischen Gewissens, welches auf das Selbstrecht des axiologischen Bewußtseins verpflichtet ist. Erst philosophische Besinnung vermag es, dem „religiösen Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit" synthetisch-denkerische Kraft zu geben (vgl. Troeltsch, a. a. O. S. 694 ff.).

Sprangers Ruf nach der Werttheorie, die uns ewige oder auch nur zeitlich für die Gegenwart individualisierte Maßstäbe einer Rangordnung der Werte lieferte, ergeht somit zu Recht. Freilich wird, wer ein solches Unternehmen wagt, sich klar darüber sein müssen, daß das Problem der „totalen Wertsetzung"[69] im Vordergrund zu stehen hat und der Mensch mit weitausgreifender Seele das Bild seiner selbst erhöhen muß, wenn er neue Maßstäbe erlangen will. Er muß in sich jene reine und oberste Gesetzlichkeit wiederherstellen, welche ihn ein wahrhaft wertendes, also nicht nur relativierend betrachtendes Verhältnis zu den Kulturge-

68. Vgl. hierzu E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, bes. S. 652.

69. Spranger, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften ..., S. 44 f.

bilden der Menschheit gewinnen läßt. — Eine formal-ethische Kategorie steht im Mittelpunkt, wo es eine solche Bemühung gilt: es ist die Wahrhaftigkeit, die den wertenden Menschen der Wissenschaft allein zum Bewußtsein axiologischer Ordnung, der Ordnung der Rangstufen und der Wertmaße führen kann. (Vgl. Spranger, a. a. O. S. 47, ferner Nietzsche — Tasch. Ausg. 8. Bd. Aus dem Nachlaß: „Das Problem der Wahrhaftigkeit ist ganz neu. Ich bin erstaunt.")

Die Idee der Axiologie ist endlich unlösbar verbunden mit der Idee einer Rangordnung, weil jede persönliche, individuelle Ordnung der Werthaltungen intentional bezogen ist auf das Werthafte schlechthin. In der gegenständlichen Welt eine un-endliche Skala vom Niederen zum Höheren des seelischen Kosmos — als des Inbegriffs seelischer Möglichkeiten — aktivierend, erweist das individuelle Wertleben seine Umfänglichkeit (vgl. Nietzsche, passim) und ein einzigartiges Verhältnis zur idealen Realität des „höheren Menschen" überhaupt. Diese ist nicht ein im Verlaufe der Zeit zu verwirklichendes Zukunftsgut, sondern die immanente Leitidee, das materiale Prinzip des Wertlebens überhaupt. Was an ihr gegenständliche Ausformung ist, erhält durch die Beziehung auf das axiologische Bewußtsein seinen werthaften Charakter. Allem Werterleben aber ist die Tendenz zum Wachstum, zur Steigerung, zur Weitung zugehörig; es hat eine Richtung von „unten" nach „oben", vom Niederen zum Höheren, vom Schlechteren zum Besseren, vom Gemeinen zum Erhabenen. Nicht also ein absolutes Gut und Böse gibt es, wohl aber eine der theoretischen Evidenz parallele axiologische Evidenz der Wertstufen, von welcher aus sich auch die Maßstäbe der Wert-Beurteilung bilden. Die Ordnung des Wertbewußtseins ist im Erleben unmittelbar wirksam; das Wertsystem aber bleibt ein „offenes", weil seine formale Struktur allen materialen Erfüllungen offen steht. — —

Anhang.

Studie über A. v. Meinongs Werttheorie.

Wenn wir heute etwas Prinzipielles zur Ethik sagen wollen, so ist uns ein bestimmter Rahmen vorgezeichnet, in dem es uns möglich dünkt. Es sind die von der Theorie selbst gebildeten Begriffe, die allererst wieder einer Erläuterung zu bedürfen scheinen. Bestrebungen, welche seit reichlich zwei Jahrzehnten, aus der Psychologie hervorgewachsen, im Vordergrunde des Interesses stehen und welche in die phänomenologische und gegenstandstheoretische Richtung der Philosophie ausmündeten, zielen ganz allgemein darauf ab, die Begriffe der philosophischen Ueberlieferung zwecks erneuter wissenschaftlicher Klärung auf ihren ursprünglichen Sinngehalt zu untersuchen. Die Wissenschaft verspricht sich von der Erkenntnis der eigentlichen Bedeutungsintentionen der Begriffe auch neue Erkenntnisse über ihren Sachgehalt. A. Meinong war einer der ersten, welcher sich aus diesen Bestrebungen heraus der Behandlung der Wertfrage zuwandte. In der Erkenntnis, daß im Phänomen des Wertes eine eigentümliche Verquickung erlebnismäßiger und gegenständlich-objektivierender Elemente vorliegt, schloß er sich gleich in seinem Werke „Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie" ausdrücklich an die Psychologie des Gemütslebens an, da man durch ausschließliche Berufung auf die intellektuelle Seite der menschlichen Natur der Tatsache des Wertes nicht gerecht werden könne (S. 4). Er nimmt sodann Stellung gegen solche Theorien, welche den Wert rein aus dem Bedürfnis zu erklären suchen. Denn ein Bedürfnis nach Werterfüllung könne erst da entstehen, wo der Wert als solcher bereits bekannt ist (S. 6 f.). So sei auch die „Nützlichkeit" durch Bezugnahme auf einen vorgegebenen Wertbegriff charakterisiert und jede utilitaristische Werttheorie daher zur Erklärung des Wertphänomens unzureichend (S. 13). Meinong will sich dem Tatbestande der Erfahrung zuwenden, in der uns ein Wert selbst gegeben ist. Hier nun findet er, daß es keinen besonderen Erfahrungskreis gibt, in dem allein Wertgegenstände auftauchen können, und gerade die Universalität des Gebietes möglicher Wertobjekte enthalte den Hinweis darauf, daß nicht in den Gegenständen des Wertverhaltens, sondern in diesem

selbst als einem psychischen Erlebnis besonderer Art der Ursprung des Wertbegriffes zu suchen sei. Die eigentliche Sphäre des Werterlebens sei das „Wertgefühl", dessen Analyse es nunmehr vorzunehmen gelte. Es ist dem Wertgefühl nach Meinong nicht wesentlich, durch das Wertobjekt verursacht zu sein. Denn es hafte nicht am gegenständlichen Objekt so, daß dieser etwa ein Lust- oder Unlustgefühl im Wertenden causiert (S. 20). Wodurch ist also der Zusammenhang, fragt M., zwischen dem „Wertgefühl" und dem Gegenstande hergestellt, auf den es sich doch bezieht? Er antwortet, daß das Wissen um die reale Existenz des Gegenstandes unerläßliche Voraussetzung für die Werthaltung sei (S. 21: „Dieses Wissen ... erscheint als direkte Ursache für das Auftreten des Wertgefühls.") Also ist es letztlich ein Urteil über die Existenz des Wertobjekts, welches die Verbindung zwischen Wertgefühl und Wertobjekt herstellt.

Hier aber müssen wir sogleich fragen: Ist ein urteilsmäßiges Wissen um die Existenz des Wertobjekts wirklich erforderlich, um eine Wertung zu ermöglichen, einen Wert zu erfassen? Das Beispiel vom Beifall, der dem Künstler gezollt wird — M. führt es für seine Auffassung an —, läßt sich dahin interpretieren, daß der Beifall nicht um seiner Existenz willen wertgehalten wird, sondern „an sich". Abgesehen von seinem wirklichen Vorhandensein wird ihm ein Wert beigemessen, der dadurch, daß ihn sich der Künstler erringt, nur realisiert werden soll. Eher wäre also das Vorhandensein des Beifalls, seine Existenz, selbst ein Wert, welcher aber nicht mit dem Wert zusammenfällt, den der Beifall als solcher besitzt. Auch für Meinong ist es klar, daß der Wert nicht das Wertgefühl ist. „Nicht an die aktuelle Werthaltung ist der Wert gebunden, sondern an die mögliche Werthaltung" (S. 25). — Also hat der Wert auch unabhängig von der aktuellen Werthaltung ein Sein. Der Modus dieses Seins aber ist der der Möglichkeit (S. 25 „Der Wert besteht sonach nicht im Wertgehaltenwerden, sondern im Wertgehaltenwerden-können" und „ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat..., die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben"). Der Wert wäre so eine Funktion möglicher Akte, d. h. er hätte doch nicht die Selbständigkeit, die er, als unabhängig von aktuellen Wertungen, besitzen müßte. Denn, wenn M. geradezu sagt (S. 24), „auch bei dem, was für mich den größten Wert hat, können meine Gedanken nicht immer verweilen, noch weniger meine Gefühle; der Wert aber bleibt dadurch unberührt", so meint

er doch, daß der Wert gleichsam etwas ist, was von allen tatsächlichen Wertungen unabhängig besteht. Wo also soll nun der Wert hingehören? In die „Möglichkeit" des Wertgehaltenwerdens? Das ist eine Konsequenz, bei der sich wohl niemand beruhigen kann.

Im weiteren Verlaufe der Untersuchungen wird es deutlich, daß Meinong die „Fähigkeit" oder Möglichkeit eines Dinges, Wertgegenstand zu werden, als eine Relation verstanden wissen will (S. 27). Denn der Wert ist stets von der Existenz auch eines Wertenden abhängig (S. 30) und somit in der möglichen Gefühlsrelation zwischen einem wertenden Subjekt und einem „etwas" enthalten. Das Wertgefühl ist das ausschließlich Erfahrbare am Werte; folglich könne die psychologische Empirie Wesentliches zur Einsicht in die Werttatsachen beitragen (S. 30). Für das Gefühl aber sei eine Vorstellung „psychologische Voraussetzung" (S. 34). Auf sie soll sich erst das Urteil aufbauen, welches seinerseits das Wertgefühl fundiert.[70]

Meinong macht bereits (wie später Scheler) einen grundlegenden Unterschied zwischen dem bloß sinnlichen Gefühl (Gefühlszustand) und dem eigentlichen Wertgefühl (S. 40). Freilich findet der Gedanke der Intentionalität des Wertungsaktes bei M. noch keine ausdrückliche Formulierung. Aber das Fühlen des Wertes verschwindet für ihn selbst bei der Entfernung des Wertobjekts in die Zukunft nicht völlig, sondern bleibt, wenn es sich auch in seiner Stärke vermindert, ein in seiner Richtung unverändertes „Wertgefühl", ein intentionaler Akt im Sinne der späteren Theorie (S. 51).

Der Schwierigkeit, die sich aus der Inkongruenz dieses intentionalen Wertbegriffs mit dem auf empirische Existenz bezogenen ergibt, sucht M. dadurch zu entgehen, daß er einen Gegensatz zwischen „subjektivem" und „objektivem" Wert konstruiert (S. 67 ff.). Er gelangt hier zu einer Differenzierung seines ursprünglichen Wertbegriffs, welche diesen ganz und gar aufzuheben scheint. Denn wenn es heißt (ebda.), daß der Wert eine Eigenschaft an einem Wirklichen sei und andererseits auch nicht mit dem Akt der Werthaltung entstünde und verginge, so fragt es sich, inwieweit Werthaltung und Wert überhaupt aneinander gebunden sind. M. findet einen Ausweg, indem er die gegebene

70. Ueber „Vorstellungsgefühle", bei denen sich das Wertgefühl ohne Vermittlung des Urteils unmittelbar auf die Vorstellung gründet, vgl. S. 35 der „Psychol.-Eth. Unters.".

(subjektive) Werthaltung als nur „symptomatisch", jedoch nicht „konstitutiv" gelten läßt, so daß ceteris paribus der Wert auch „bleibt", wenn die Werthaltung aufhört. Demnach muß doch der Wert etwas sein, was unabhängig von der subjektiven Werthaltung, mithin auch unabhängig vom werthaltenden Subjekt existiert. Gerade dies aber wurde eingangs geleugnet. Es liegt hier also eine Ungereimtheit in der Meinongschen Aufstellung vor. Einzig das Fundierungsverhältnis zwischen Wert und Gegenstand ist klar: Da Urteile über die Existenz des gewerteten Objekts die Entscheidung auch über den Wert selbst in sich tragen, muß Meinong zu dem Schlusse gelangen, daß es keinen Wert geben könne ohne „Objekt" (S. 71). Dieses Objekt aber ist nichts anderes als der Gegenstand der „empirischen" Erfahrung.

Das Kriterium der Objektivität des Wertes und der Wertschätzung findet Meinong in der Beglaubigung der Wahrheit der über ihn ergehenden „Haupt"- und „Nebenurteile". (S. 81: „Aller objektive Wert ist ... wahrer Wert, und aller wahre Wert objektiver.") Nur aus der intellektualistischen Grundposition M.s ist auch die Entscheidung zu verstehen, die er hinsichtlich des Verhältnisses von „wahrem" zu „eingebildetem" Wert trifft. Seine Argumentation ist so (§ 26): Es sei zwar dem Anscheine nach berechtigt, wenn man den Unterschied von „wahr" und „eingebildet" oder „falsch" und „irrig" für das Wertgebiet zurückweise. Denn in Sachen des Gefühls könne es kein Wahr und Falsch geben: „was mich freut oder was mich schmerzt, das freut oder schmerzt mich eben." Und was von den Gefühlen gelte, das werde auch von den Werthaltungen gelten müssen; diese aber bezeichneten den Wert, und somit könne es keine „wahren" Werte geben, weil es auch keine irrigen gäbe. Wie aber sei nun eine Redensart zu verstehen gleich der: Ich habe mich über den Wert dieses oder jenes Objekts getäuscht? Damit habe es folgende Bewandtnis: Es sei zwar außer Zweifel, daß der Unterschied von Wahr und Falsch streng genommen nirgendwo anwendbar ist als beim Urteil. Nun seien Urteile von „Urteilsgefühlen" begleitet, so daß für letztere gleichfalls ein Wahr und Falsch gilt; da aber Wertgefühle hinwiederum den Urteilsgefühlen naheständen, so sei auch mit Bezug auf sie die Unterscheidung von Richtig und Falsch sehr wohl sinnvoll; allerdings vermöge hier die Bedeutung dieser Prädikate „über die in der betreffenden zugehörigen Werthaltung vorausgesetzten Urteile niemals hinauszugehen." (S. 76, vgl. auch S. 81). — Man sieht, daß nur die Zurückführung der Werthal-

tung auf ein Urteil, bezw. des Wertgefühls auf ein „Urteilsgefühl“ Meinong in den Stand setzt, die Prädikate „wahr“ und „falsch“ bezw. „eingebildet“ für das Wertgebiet zu retten. Sowie aber diese Voraussetzung nicht mehr gilt, entfällt auch für die Meinongsche Theorie jede Möglichkeit, innerhalb des Wertgebietes noch ein Wahr und Falsch gelten zu lassen.

Jene Zurückführung der Werthaltungen auf Urteile ist nun auch kein geeignetes Mittel, das Phänomen der „Wertirrtümer“ zu erklären (S. 77). Die zu diesem Thema beigebrachten Beispiele fußen auf der falschen Annahme, daß der Wert an die reale Existenz des Wertgegenstandes gebunden sei. Wenn ich jedoch z. B. eine Persönlichkeit verehre, in die ich mein Ideal hineingedichtet habe (Beispiel ebd.), wenn ich also ein A werthalte, weil ich ihm die Eigenschaft b zuschreibe, A aber die Eigenschaft b gar nicht besitzt, so wird doch wohl an der Tatsache, daß ich in der supponierten Eigenschaft b einen Wert erblicke, nichts dadurch geändert, daß ein zufälliges A gerade diesen Wert nicht besitzt. Der tatsächliche Geschehensverlauf bezw. die reale Existenz einer Werterscheinung kann allerdings nur im urteilsmäßigen Verhalten erkannt werden, niemals aber konstituiert sich so der Wert, den ich einem Gegenstande in des Wortes eigentlicher Bedeutung „beimesse“.

Die Position der „Psychol.-Ethisch. Unters.“ stellt sich sonach als unhaltbar dar, sofern sie den Wert auf ein Wertgefühl, dieses auf ein Urteilsgefühl und das wiederum auf ein Urteil gegründet sein lassen will. Etwas anderes wäre es, zu behaupten, daß uns ein Wert erst irgendwie gegeben sein muß, ehe er eine Bejahung oder Ablehnung erfahren kann. Es wäre dann zwar die Existenz des Wertes für ein Werten vorausgesetzt, aber Existenz wäre nicht gleichbedeutend mit Existenzurteil. Dann könnte man mit gutem Recht sagen, es gebe „keinen einzigen Fall, wo die Negation der Affirmation gegenüber selbständig wäre“ (S. 55).[71]

---

71. Bereits F. Krueger hat in seiner Schrift: „Der Begriff des Absolut-Wertvollen ....“ die intellektualistische Einseitigkeit Meinongs treffend gekennzeichnet. Er weist darauf hin (S. 42), daß die große Mehrzahl unserer Wertungen gar nicht in Gestalt von Urteilen zum Ausdruck kommt und wir von vielen unserer tatsächlichen Wertungen überhaupt nichts wissen, ja in mannigfaltigen Täuschungen über sie befangen sein können. Das Phänomen der Werttäuschungen wurde von Scheler in seinem Aufsatz: „Die Idole der Selbsterkenntnis“, Abh. u. Aufs. II, einer genaueren Analyse unterzogen.

Denn die Verneinung eines Sachverhalts ist ja erst möglich, wenn er in irgend einer Art Anschauung positiv gegeben ist. Daß sich übrigens alle Wertgefühle in Akten der Reflexion darstellen und damit Gegenstände von Urteilen werden können, braucht kaum betont zu werden. Aber dann gerade sind sie keine echten Werthaltungen mehr, sondern gebrochen durch den Intellekt, der ihnen das Ursprüngliche des Wertgefühls nimmt,[72] in welchem ein Wertverhalt unmittelbar gegeben ist.

Meinong hat späterhin den Standpunkt, welchen er in den Psychol.-Ethischen Unters. einnimmt, in mehrfacher Hinsicht revidiert. So zunächst in dem Aufsatz „Werthaltung und Wert" (Arch. f. system. Philos., Bd. I, Berlin 1895). Er glaubt hier, durch eine genauere Untersuchung darüber, wovon die Größe des Wertes abhänge, auch über das Wesen desselben weiteres Licht verbreiten zu können. Wenn M. seine in den „Untersuchungen" geäußerte Behauptung, daß die Größe des Wertes auf die Intensität des zugehörigen Werthaltungsgefühls hinweise (Unters. S. 73), hier modifiziert, so sind wir geneigt, das zunächst als einen Fortschritt zu begrüßen. Der Autor greift auf die Behauptung der nationalökonomischen Theorie zurück, daß einem Gute Wert zuzusprechen sei „nach Maßgabe der Bedürfnisse, deren Befriedigung von dem Gute abhängig ist" (Werthaltung und Wert S. 333). Die Abhängigkeits-Beziehung ist hier nach Meinong eine derartige, daß die Wertgröße eines Objekts sich nicht nur nach der puren Fähigkeit richtet, die es besitzt, ein Bedürfnis zu befriedigen, sondern „auch nach dem Unwert, der im Falle seines Nichtvorhandenseins vorliegen würde" (a. a. O. S. 334), d. h. anders formuliert: „inwieweit die Umgebung des betreffenden Objektes im Verlustfalle für dasselbe Ersatz beschaffen kann" (nach Unters. S. 75). Ebenso wie bei der Grenznutzentheorie sich der Wert eines Gutes danach bemißt, wie das Mengenverhältnis zur Größe des Bedürfnisses ist, soll die Größe des Wertes allgemein wesentlich dadurch bedingt sein, daß die Nichtexistenz oder Seltenheit eines Gutes in Betracht gezogen wird (vgl. Werthaltung und Wert S. 334). Daher sei es nun erklärlich, daß man zuweilen in Gedanken an eine Freundschaft kein Werthaltungsgefühl habe, das dem wahren Werte der Freundschaft entspricht. Denn man sei ja an die Existenz der Freund-

72. Auch daß der Tatbestand der Wertung im Einzelfalle durch ein Urteil veranlaßt sein könnte, tut hier nichts zur Sache.

schaft „gewöhnt“ und empfinde erst die Größe ihres Wertes im Falle ihrer Nichtexistenz oder wenn man sich diese Möglichkeit vergegenwärtige (a. a. O. S. 336). Als Konsequenz für die Wertlehre ergibt sich für M. folgerichtig, daß den Wert eines Objekts nicht nur seine Fähigkeit ausmacht, vermöge seiner Existenz, sondern auch die, vermöge seiner Nichtexistenz ein Gefühl auf sich zu ziehen (a. a. O. S. 337). Es erhebt sich nun die Frage, was das denn ist, was die Werthaltung der Existenz und die Unwerthaltung der Nichtexistenz im Phänomen des Wertes zusammenbindet. Denn die Werthaltung besteht aus einem (einstrahligen) Wertungsakt und doch nicht etwa aus vergleichenden Abschätzungen der Existenz und Nichtexistenz des Gutes. Die hierin liegende Schwierigkeit gedenkt M. zu überwinden, indem er aus der Sphäre des Fühlens in die des Begehrens hinübergreift. Auch beim Akt der Wahl sei es ja das Begehren, zufolge dessen der Wählende sich für die Existentmachung eines Wertgegenstandes entscheide, indem er zugleich die eventuelle Nichtexistenz eines anderen ins Auge fasse. Hiermit verstößt M. offenbar selbst gegen das, was er in seinen „Untersuchungen“ zur Begehrenstheorie kritisch vermerkt hatte (s. Hauptteil dieser Arbeit, S. 14). Wenn er vollends meint, daß der Wertgedanke der Situation des Konfliktes entsprungen sei (Werthaltung und Wert S. 340) und sich hierdurch auch das Phänomen des Vorziehens und Nachsetzens erkläre, so besagt das für eine Wesensbestimmung des Wertes selbst nicht mehr als die nunmehr revidierte Definition, daß der Wert eines Objekts die Motivationskraft „repräsentiere“, „die diesem Objekt vermöge seiner eigenen Natur wie vermöge der Beschaffenheit seiner Umgebung und der des betreffenden Subjektes zukommt“ (a. a. O. S. 341). Die Frage bleibt unbeantwortet, worin diese Motivationskraft besteht — wir bleiben vielmehr auf die Antwort angewiesen: eben in dem Wert des Gegenstandes; was offenbar ein Zirkel ist.

M. verläßt uns hier gänzlich auf dem Wege zu einer weiteren Aufhellung des Wertphänomens. In der Folge gelangt er gar zu dem Schlusse, daß seine ursprüngliche Annahme, Werte seien uns durch das Gefühl vermittelt, falsch sei. Dies, weil er von Anfang an die Werterfassung von Urteilen über die Existenz bezw. Nichtexistenz des Wertobjekts abhängig gemacht hat.[73] Und

73. Es wäre nach M. ein Mißverständnis, „etwa das Wort 'Wertgefühl' im Sinne eines darin zu fühlenden Wertes zu nehmen“. Ein Erfassen des

er formuliert diese seine Position endgültig, indem er sagt: „Können wir den Wert nicht eigentlich fühlen, so ist es eben das intellektuelle Erfassen, worauf wir angewiesen sind: wenn ich ein Objekt bewerte, so geschieht dies, indem ich ihm Wert zuerkenne, also ein Werturteil fälle.“ (a. a. O. S. 343).

Aus dem Bisherigen muß gefolgert werden: M. vermag uns keinen schlüssigen Beweis dafür zu liefern, daß Wert mit tatsächlicher Existenz irgendwie wesenhaft verknüpft ist oder daß Werturteile mit Existenzialurteilen gleichzusetzen seien. Da außerdem für M. das Verhältnis des faktisch geglaubten Wertes zu einem echten oder wahren Wert nicht genügend geklärt ist, befindet er sich überhaupt bezüglich der Relativitätsfrage im Zwiespalt. Er möchte die Frage am liebsten durch die Feststellung eines verschiedenen Sprachgebrauchs aus der Welt schaffen (Unters. S. 29), übersieht aber dabei, daß durch eine solch formale Betrachtung der Widerspruch nicht gelöst wird. Erst die Klärung, welche in der Meinongschen Theorie an Hand der gegenstandstheoretischen Untersuchungen eintrat, konnte diesen Widerspruch bis zu einem gewissen Grade aufheben.

So erfuhr später die Stellung, welche die Ethik als aprioristische Wissenschaft beansprucht, im Meinongschen System eine durchgreifende Wandlung. In den „Untersuchungen“ hatte M. ihr die apriorische Dignität gänzlich abgesprochen; empirisch sei ihr Material, und auch Deduktion und Beweis haben sich auf Zeugnisse direkter Erfahrung zu gründen (Untersuchungen S. 225). Man kann aber nicht deduzieren und sogar auf Grund der Deduktion Tatsachen „berichtigen“ (ebenda), wenn man für die Deduktion selbst ganz auf die „Werttatsachen“ angewiesen sein soll. Entweder es gibt eine apriorische Wertethik, d. h. auch echte, von der Tatsachengestaltung unabhängige Wertgesetze, oder die Ethik wäre nur eine Beschreibung der tatsächlich vorhandenen Werthaltungen, und eine „Berichtigung“ derselben wäre unmöglich. Ein Zwischending, das seine Unmöglichkeit selbst erweist, scheint uns M.s eigene praktische Ethik zu sein, die er im 2. Teile seiner „Untersuchungen“ aufbaut. Denn sie stützt sich lediglich auf die faktischen Werthaltungen einer bestimmten, zeit-

---

Wertes durch das Gefühl sei normalerweise gar nicht möglich, „weil am Werte die Werthaltung der Existenz ganz ebenso Anteil hat wie die der Nichtexistenz, von solchen Werthaltungen aber selbstverständlich zu gegebener Zeit höchstens die eine aktuell vorliegen kann.“ (Werth. u. Wert S. 342).

lich umgrenzten Umwelt und will sie ins Absolute erheben — es ist die altruistische Stimmung des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die in ihr Ausdruck fand und welche eher durch eine gegenteilige abgelöst wurde, als Nietzsche ihr Fundament erschüttert hatte. Es gibt gleichfalls entweder ein apriorisches „Gut", an dem sich alle Werthaltungen zu korrigieren haben — und sei es auch nur eine formale Gesetzmäßigkeit wie bei Kant —, oder es ist nur ein unbeschränkter ethischer Relativismus möglich. Gefühlstatsachen als solche sind jedenfalls scharf von der Frage nach ihrer Dignität zu trennen.

Zu dieser Erkenntnis gelangte Meinong, nachdem er den Begriff des Gegenstandes hinreichend geklärt hatte. Der Begriff des Gegenstandes ist vom Erfassen aus zu bestimmen (vgl. Selbstdarstellung in „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", 1. Bd. S. 14), und alles ist Gegenstand, was sich in inneren Erlebnissen als das Erfaßte darstellt (ebenda S. 12). Das Gegenstandstheoretische aber ist das Rationale, und der Gegenstandstheorie, welche sich mit dem in den Erlebnissen Erfaßten beschäftigt, gehört alles an, was Sache apriorischen Erkennens ist (a. a. O. S. 14). Ein absoluter Relativismus erscheint jetzt ausgeschlossen, da auch Relationen nicht-relative, „in diesem Sinne also absolute Glieder" haben müssen (a. a. O. S. 15). Diese absoluten Glieder sind die letzten Daten der Bewußtseinsgegebenheit — Gegenstände für ein Bewußtsein —, und sie unterliegen einer Einteilung in verschiedenartige Klassen, welche bei M. in der Hauptsache unter den Titeln Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative erscheinen. Sie fordern, sofern man sie als die Grundklassen der Gegenständlichkeit überhaupt anerkennt, einen umfassenden Seinsbegriff, dem sich die Modifikationen des Seins im Sinne von Existieren oder Real-Sein und Gelten oder Bestehen als Inferiora unterordnen. In diesem Sinne das Gegenstandsein genommen, kann die Frage aufgeworfen werden, ob der Wert ein selbständiger Gegenstand sei, vielleicht ein „Gegenstand höherer Ordnung",[74] welcher in der Analyse einer Wertung als Bezugsobjekt für einen (intentionalen) Bewußtseinsakt sichtbar wird.

An diesem Durchbruchspunkt einer neuen Fragestellung kehrt sich M. von dem Psychologismus seiner einstigen wertttheoreti-

74. Vgl. die Abh. „Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung", Ges. Abh. Bd. II.

schen Positionen ab[75] und nimmt dann in der Abhandlung „Ueber emotionale Präsentation" einen neuen Standpunkt ein. Die „emotionale Präsentation", in welcher sich nach M. durch Gefühle und Begehrungen eigenartige Inhalte, die ihnen als zugeordnete Gegenstände entsprechenden Dignitative und Desiderative, „manifestieren" (Emot. Präsent. S. 27 ff., S. 113), ist nichts anderes als die besondere Gegebenheitsweise von Werten als Gegenständen, welche auf das Fühlen (und Begehren) als Akt(e) des Erfassens zurückgeht. Die „Dignitative" sind auch nach M. nicht dasselbe wie die Objekte im engeren Sinne des Vorstellungsgegenstandes, sondern müßten vielmehr Gegenstände sui generis sein, welche eben allein in emotionaler Präsentation zur Gegebenheit kommen.

M. gelangt allerdings selbst an dieser Stelle deshalb nicht zu der Anerkennung des Wertfühlens als eines Sondergebietes intentionaler Akte, weil Gefühle für ihn grundsätzlich unselbständig sind und ihre Fundierung in Vorstellungs- oder Denkerlebnissen haben (Selbstdarst. S. 33, auch Abh. „Ueber Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind" in den Ges. Abh. 1. Bd. Leipzig 1914). Andererseits können auch nach M. Gemütserlebnisse in aktive und passive geschieden werden (Selbstdarst. S. 28). Sie sind dann vom (intellektuellen) Erfassen grundsätzlich unabhängig, doch können sie „dem Erfassen nur etwa nebenbei zugewendet werden." Sind aber die Gegenstände des Werterlebnisses nicht dieselben wie die Gegenstände des intellektuellen Erfassens — und das können sie nicht sein, da ja sonst auch das Werterlebnis in seiner Eigenart sich vom intellektuellen gegenstandsbezogenen Akt in nichts mehr unterscheiden würde —, so müssen es die Wert-Gegenstände selbst sein, die Werte als Gegenstände, auf die sich das Werterlebnis richtet.

Freilich sind auch bei M. die emotionalen Erlebnisse keineswegs im ganzen Umfange den Gefühlserlebnissen gleichzusetzen. Vielmehr sind nach ihm (a. a. O. S. 32) „Gefühle" schon etymologisch als passiv charakterisiert; es fehlt denselben die Aktivität, die Richtung auf ein Etwas, auf einen Wert oder einen Wert-

75. Vgl. zu folgendem: Selbstdarstellung S. 7, Aufsatz „Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie" Logos III, 1912, u. d. Abh.: „Ueber emotionale Präsentation", Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. philos.-histor. Kl. Bd. CLXXXIII, Wien 1917. Eine ausführlichere Darstellung der endgültigen Position Meinongs ist für den 3. Bd. seiner „Ges. Abh." angekündigt.

gegenstand. Aktiv sollen von den emotionalen Elementarerlebnissen lediglich die Begehrungen sein (S. 34). Ob aber die emotionalen Elementarerlebnisse so primitiv in „Gefühle" und „Begehrungen" zu scheiden sind, scheint zumindest fraglich. Das „Begehren" erhielte dann eine konstitutive Bedeutung für die echten Werttatsachen, welche gegen frühere Meinongsche Aufstellungen verstößt (vgl. S. 67 d. Arbeit, auch S. 14).

M. hat das Verdienst, daß er in der Abhandlung „Ueber emotionale Präsentation" die Eigengegenständlichkeit des Wertes insofern sicherstellte, als er dem Gefühl die Fähigkeit der „Präsentation" und eine Eigengesetzlichkeit der Auffassung zuschreibt,[76] welche eine analoge Eigengesetzlichkeit für das Aufgefaßte, nämlich den gefühlten Wertgegenstand, erwarten läßt. Leider hinderte den Philosophen jedoch seine intellektualistische Grundthese, hier die letzten Konsequenzen zu ziehen. Um die grundlegende Bedeutung dieser These für M. noch einmal herauszuheben, erscheint es angezeigt, in seiner Spezialuntersuchung „Ueber Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind" zu verfolgen, wie die Ansicht, Wertgefühle seien „Urteilsgefühle", für den Charakter seiner gesamten Lehre bestimmend wird. Wie bereits dargelegt wurde, soll das Voraussetzungsurteil — welches ein Existenzial-, kategorisches, hypothetisches oder disjunktives Urteil sein kann (S. 586 ebda.) — das Urteilsgefühl begründen. Dies selbst ist nun ein Freude- oder Leidgefühl, jedenfalls ein Wertgefühl. M. versucht nun, die eigentliche Gefühlsqualität überhaupt auf eine „Urteilsqualität" zurückzuführen und in ihr das echte „gegenstandsartige Moment" für das Gefühl zu finden (a. a. O. S. 587 ff.). Er kommt zu dem Schlusse, daß es weniger das Existenzurteil über den gefühlsmäßig bewerteten Gegenstand ist, was dem Gefühl seine eigentliche Färbung gibt, als vielmehr ein besonderes „objektartiges Moment" (a. a. O. S. 589), nämlich „die Existenz des O", d. h. des Gegenstandes selbst. Dieses

76. Emot. Präsent. S. 32 ff.; Selbstdarst. S. 38 spricht M. uneingeschränkt von dem durch das Werterlebnis präsentierten Gegenstand, dem „Wertdignitativ". Dieses ist nichts anderes als der zunächst empirisch-relativ gefühlte Wert selbst, der „sich bei gewissen höchsten Gütern als Dignität zu bewähren verspricht" und somit zum „absoluten Wert" (ebda.) wird, indem der dignitative Wert eine Berechtigung, die Charakterisierung als „mit Recht" z. B. „schön" gewertet erhält. Hier also hat M. offenbar eine Schwenkung gegenüber der Position der Psychol.-Ethischen Unters. vollzogen, die ihn vom Psychologismus in der Werttheorie endgültig abdrängt.

Moment nennt M. „das Objektiv". Es ergäbe sich nun nach M. (a. a. O. S. 590) folgende Sachlage: Mit dem Urteil hat das Urteilsgefühl nicht nur den Gegenstand, sondern auch das Objektiv gemein. Das Urteil ist und bleibt indes psychologische Voraussetzung des Urteilsgefühls, am Objektiv aber kommt erst die Gegensätzlichkeit der Urteilsgefühle zur Geltung, für welche „der Gegenstand im gewöhnlichen Wortsinn nicht aufzukommen vermag": die Freude als Daseins- oder Nichtdaseinsfreunde und das Leid als Daseins- oder Nichtdaseinsleid. Es ist zweifellos anzuerkennen, daß M. hier und im folgenden (S. 590 ff.) versucht, die Gefühle aus ihrer engen Verkettung mit dem reinen Existenzialurteil zu lösen und ihre direkte Intention auf einen gemeinten Sachverhalt sichtbar werden zu lassen. Aber auch hier bleibt es letzten Endes bei einer Zurückführung der Gefühle auf intellektuelle Akte des Erfassens, und jenes mixtum compositum, das „Urteilsgefühl", behält die Unklarheit seiner Wesensbestimmung. Freilich nimmt die Stellung M.s in der Wertfrage umsomehr Wunder, als er mit der Konzipierung seines Begriffs vom „Objektiv" (vgl. auch „Ueber Gegenstandstheorie" in: Unters. zur Gegenstandstheorie und Psychologie, Leipz. 1904) bereits den Weg beschritten hatte, auf dem sich ihm auch der Wert in der ihm eigenen Selbständigkeit des Gegenstandseins hätte ausweisen müssen. Was diesen Autor schließlich daran hindert, eine klare Stellung zu unserm Problem zu gewinnen, ist seine Unentschiedenheit betreffs dessen, was das Fühlen überhaupt ist, d. h. ob es eine besondere Art des Erfassens von Gegenständen darstellt oder ob es sich in einem begleitenden zuständlichen „Gefühl" bei intellektuellen Akten erschöpft. Das Auf-Etwas-Gerichtetsein alles psychischen Geschehens ist für M. eine Urtatsache (ebda. S. 2); aber obwohl er das „Vorurteil zugunsten des Wirklichen" (S. 3 ff.) klar herausstellt und die Erkenntnis des Wirklichen in einen umfassenderen Begriff des Erkennens einzuordnen strebt, entschließt er sich nicht zu der Konsequenz, welche auch das Erkennen selbst auf seine funktionelle Bedeutung im Ganzen der erfassenden Akte überhaupt einschränkt. Dies würde zur Aufgabe der These führen müssen, daß im Erfassen von Vorstellungen die „psychologische Voraussetzung" für Gefühle und Begehrungen zu suchen sei und sie, als unselbständige psychische Tatsachen, in intellektuellen Akten fundiert seien.

Von Bedeutung scheint mir noch die Polemik M.s gegen Th. Lipps in obigem Aufsatz „Ueber Urteilsgefühle, was sie

sind und was sie nicht sind“ zu sein, da sie einen neuen Gesichtspunkt in die Aufstellungen bringt. M. räumt Lipps. ein, daß der Zusammenhang zwischen dem Dasein bezw. Nichtdasein gewisser Dinge und dem sie begleitenden Gefühl keineswegs einsichtig klar ist (ebd. S. 606). Lipps („Weiteres zur ‘Einfühlung’“, Arch. f. d. ges. Psych. Bd. IV, 1905) sucht dieses Verständnis dadurch herbeizuführen, daß er die Gefühle unmittelbar auf ein Erleben bezieht (ebd. S. 502 f.). M. gibt Lipps auch zu, daß eine solche explizite Sonderung des „Erlebens“ vom „Erfassen“ eine neue Sachlage schafft (Ueber Urteilsgefühle ..... S. 606). Aber er vermag diesen Gedanken selbst nicht auszuwerten; denn es fehlt ihm die Idee der Intentionalität des Wertfühlens als einer eigengesetzlichen Beziehungsweise des „Bewußtseins“. Es bedeutet einen positiven Schritt dazu, sie aufzudecken, wenn man wie Lipps das Gefühl von den intellektuellen Funktionen, also vor allem dem Urteil, loslöst. Dann allerdings erhebt sich erst die Frage, welche Form diese Eigengesetzlichkeit des Fühlens hat und wie dieses aus seiner Verwobenheit mit den intellektuellen Funktionen herausgelöst werden kann.

Literatur.

Die folgenden Werke wurden bei der Abfassung der Arbeit vornehmlich benutzt:

F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Leipzig 1889.

E. Husserl: Logische Untersuchungen, 2. Bd. 1. u. 2. Teil, 2. Aufl.

J. C. Kreibig: Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, Wien 1902.

F. Krueger: Der Begriff des Absolut-Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, Leipzig 1898.

H. Lüdemann: Das Erkennen und die Werturteile, Leipzig 1910.

A. Meinong: Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie, Graz 1894.

— Werthaltung und Wert, Arch. f. syst. Philos. Bd. I, Berlin 1895.

— Ueber Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind. Ges. Abh., Bd. I, Leipzig 1914.

— Selbstdarstellung, in: Die deutsche Philos. d. Gegenw. in Selbstdarstellg., 1. Bd., Leipzig 1921.

H. Rickert: System I, 1921.

M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 2. Aufl., Halle 1921.

— Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921.

— Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 1915.

G. Simmel: Philosophie des Geldes, 2. Aufl., Leipzig 1907.

E. Spranger: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Teubner 1922.

— Lebensformen, 2. Aufl. 1921.

Weitere Literaturnachweise finden sich im Text.

Lebenslauf.

Ich, Heinrich Jordan, wurde am 4. September 1897 zu Frankfurt am Main als Sohn des damaligen Premier-Leutnants Paul Jordan und seiner Ehefrau Henriette, geb. Hanau, geboren. Meine Kinderjahre verlebte ich in Torgau a. d. Elbe, Berlin, Elberfeld und Köln. Ich verließ Ende 1915 das Friedrich-Wilhelms-Gymnasium zu Köln, um ins Heer einzutreten. Nachdem ich am Kriege teilgenommen hatte, studierte ich von 1919 bis 1925 an den Universitäten Bonn, Freiburg i. Br. und Berlin Philosophie, Staatswissenschaften und Neuere Geschichte.